

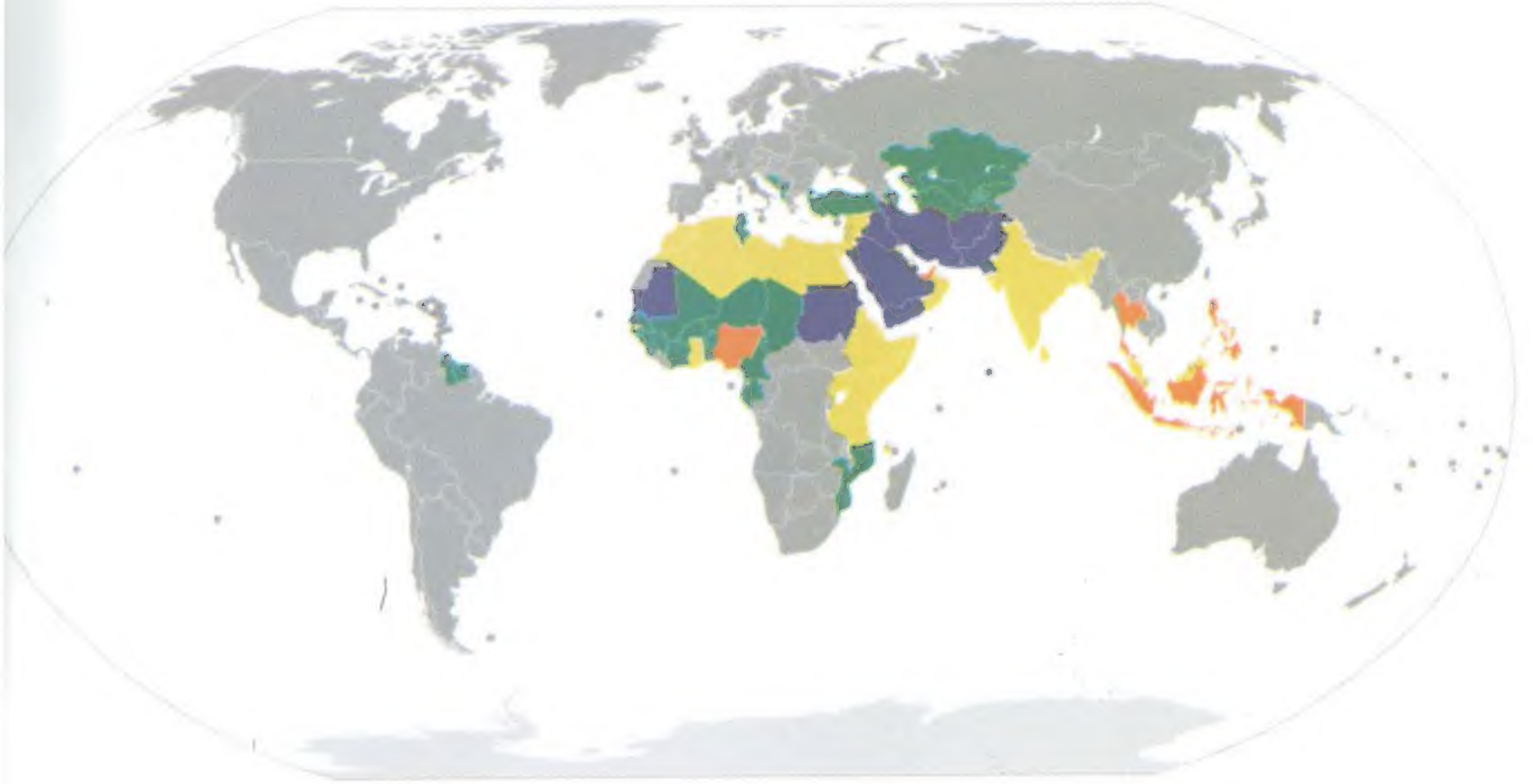
الإمام الأكبر
الشيخ محمد الخضر حسين
دراسة وتحقيق: أ. د. محمد عمارة



www.AlazharMag.com

فصل الدين عن السياسة

١١٨٩٢
مكتبة



● دول تطبق الشريعة الإسلامية في قوانين الأحوال الشخصية والقوانين الجنائية

● دول تطبق الشريعة الإسلامية في قوانين الأحوال الشخصية فقط

● دول أعضاء بمنظمة المؤتمر الإسلامي لا تطبق الشريعة الإسلامية

● دول يختلف تطبيق الشريعة الإسلامية فيها على مستوى كل إقليم

المصدر: ويكيبيديا

١١٨٨٢

محفوظات

ضلالة فصل الدين

عن الأسباسة



للإمام الأكبر

الشيخ / محمد الخضر حسين

دراسة وتحقيق

أ.د. محمد عمارة

هدية ربيع الأول ١٤٣٥ هـ

AZHR-ISC-BK-0000000168-AZH

00431367

عن حياة الإمام.. وعلاقة الإسلام بالسياسة

ليست هذه بالترجمة المستفيضة لحياة الشيخ الفاضل محمد الخضر حسين، وإنما هي «بطاقة» تجتهد لتكشف هذه الحياة الخصبة في سطور:

● فمن أسرة جزائرية «شريفة» يرتفع نسبها إلى الأمراء الأدارسة بالمغرب، جاء والدّه.. ومن أسرة تونسية، اشتهرت بالعلم والفضل والتقوى - هي أسرة عزوز - جاءت والدته.

● وفي مدينة «نفطة»، من أعمال «الجريد»، بجنوب القطر التونسي، وُلد شيخنا في ٢٦ من رجب سنة ١٢٩٣هـ - ١٦ أغسطس سنة ١٨٧٦م.. وفي «نفطة» كانت نشأته الأولى، التي تأثر فيها بأبيه، وبخاله السيد محمد المكي بن عزوز، الذي كان من كبار العلماء، وموضع احترام رجالات الدولة العثمانية يومئذ، والذي قضى الشطر الأخير من حياته في الآستانة؛ تلبية لرغبة السلطان عبدالحميد الثاني (١٢٥٨ - ١٣٣٦هـ - ١٨٤٢ - ١٩١٨م) .. وله مؤلفات علمية معروفة، وترجمة في بعض كتب التاريخ.

وفي هذه النشأة الأولى «بنفطة»، حفظ شيخنا القرآن الكريم، وألّم بجانب من الأدب، والعلوم العربية، والشرعية.

● وفي الثانية عشرة من عمره (سنة ١٣٠٥هـ - سنة ١٨٨٨م) انتقل مع أسرته إلى تونس العاصمة، وبعد عامين (سنة ١٣٠٧هـ - سنة ١٨٨٩م) التحق «بجامع الزيتونة»، المناظر في تونس والمغرب للجامع الأزهر الشريف.

وفي الزيتونة تقدّم الفتى في تحصيل العلم، وظهرت أمارات نبوغه في علوم العربية، وعلوم الشريعة، وتجلّى ذوقه الأدبي،

في الإنشاء وفي التدوُّق ، حتى لقد طلبته الحكومة ليتولَّى بعض
الخطط العلمية ، قبل إتمامه دراسته ، لكنَّه اعتذر عن عدم القبول
لرغبة حكومة تونس الفرنسية !

● كانت رحلته الأولى خارج تونس إلى الشرق - ولما يزل

طالبًا - فزار طرابلس الغرب، في ليبيا، سنة ١٣١٧ هـ سنة ١٨٩٩ م، فأقام بها أيامًا، ثم عاد إلى تونس، فلازم جامع الزيتونة.

● وفي سنة ١٣٢١ هـ لسنة ١٩٠٣ م نال شهادة العالمية،

وأصبح من علماء الزيتونة، وفي نفس العام الذي تخرّج فيه - في جامع الزيتونة - أنشأ مجلة (السعادة العظمى)، التي كانت رائدة المجالات العلمية والأدبية في بلاد الشمال الإفريقي يومئذ، فلفت الأنظار إلى قلمه ولسانه، فلقد كان خطيباً ومحاضراً، إلى جانب كونه أديباً وشاعراً وكاتباً.

● وفي سنة ١٣٢٤ هـ سنة ١٩٠٥ م تولى قضاء مدينة بنزرت

ومنطقتها، إلى جانب التدريس والخطابة بجامعها الكبير.

● وفي ١٧ ربيع الآخر سنة ١٣٢٤ هـ ٩ يونيو سنة ١٩٠٦ م،

ألقى في نادى قدماء خريجي المدرسة الصادقية محاضرة
عن «الحرية فى الإسلام»، فكشّف بها عن موقف فكرى ذى مغزى
فى بلد يستبدّ بحكمه المستعمرون الفرنسيّون، ثم ما لبث
أن استقال من قضاء بنزرت، وعاد إلى تونس العاصمة، مدرّساً
بالمدرسة الصادقية، وكانت المدرسة الثانوية الوحيدة بتونس
يومئذ، وكان ذلك فى سنة ١٣٢٦هـ سنة ١٩٠٨م، وفى العام
التالى لتدريسه بالصادقية (سنة ١٣٢٧هـ سنة ١٩٠٩م) تطوّع
للتدريس بجامعة الزيتونة.. ثم أُحيلت إليه مهمّة تنظيم خزائن
الكتب الخاصّة بهذه الجامعة، وتمّ تعيينه رسمياً، مدرّساً بجامعة
الزيتونة.

● وفي سنة ١٣٢٥هـ - سنة ١٩٠٧م، اشترك في تأسيس

«الجمعية الزيتونية»، ثم كُلف بالخطابة في «الخلدونية».

وفي ١١ شوال سنة ١٣٢٧ هـ ٢٦ أكتوبر سنة ١٩٠٩ م، ألقى محاضرة في نادي الجمعية الخلدونية عن «حياة اللغة العربية».. وفي العام التالي (سنة ١٣٢٨ هـ سنة ١٩١٠ م) نظم قصيدة يدعو فيها علماء جامع الزيتونة إلى العناية بتنشئة جيل من الكتاب والأدباء والدعاة.. فوضحت مقاصده من وراء الدعوة إلى إحياء قيم «الحرية» و«العروبة»، وأدوات «الكتابة» و«الخطابة» في وطن يخضع لاستعمار ينهب خيراته، ويستبد بمقدراته، ويمسح هويته العربية الإسلامية؟

● ولما قامت الحرب الطرابلسية في ٥ شوال سنة ١٣٢٩ هـ ٢٩ سبتمبر سنة ١٩١١ م بين إيطاليا والدولة العثمانية، وزحفت الجيوش الإيطالية فاحتلت طرابلس وبنغازي، وقف الشيخ الأخضر بقلمه ولسانه، ومن خلال مجلته (السعادة العظمى) يستنفر الأمة؛ لتقاوم الغزو الإيطالي، ويستنهض الدولة العثمانية لاستخلاص الحق من غاصبيه.. ومن بيانه في ذلك قصيدة مطلعها:

رُدُّوا عَلَيَّ مَجْدَنَا الذِّكْرَ الَّذِي ذَهَبَا

يَكْفِي مَضَاجِعَنَا نَوْمٌ مَضَى حُقُبَا!

● ثم سافر إلى الجزائر زائراً لأُمَّهات مُدُنِهَا، ومحاضراً فيها.. وعاد إلى تونس يواصل دروسه بالزيتونة، ونشاطه في المحاضرات والخطابة والكتابة، في الإصلاح الإسلامي، والنهضة العربية، وإذكاء الروح الوطنية.

● وفي هذه الفترة رفض رغبة الحكومة ضمه إلى سلك القضاء في محكمة فرنسية؟!

● وكان لا بد من الصدام بين سعي الشيخ المناضل، وبين سلطات الاستعمار الفرنسي في تونس، فوجهت هذه السلطات

إليه في سنة ١٣٢٩ هـ سنة ١٩١١ م تُهَمّة «بث رُوح العداء للغرب، وبخاصّة لسلطة الحماية الفرنسيّة في تونس».. فلمّا استشعر الشيخ الخطر على حياته، غادر تونس إلى الآستانة، بحُجّة الرغبة في زيارة خاله السيد محمد المكي بن عزوز، الذي كان يعيش هناك، وكانت رحلته هذه إلى الآستانة عبر مصر، فدمشق.. لكنّه لم يلبث أن حنَّ إلى وطنه تونس، فعاد إليه، عبر نابولي في إيطاليا ونشر أخبار رحلته هذه، وعيّنّه الحكومة عضواً بإحدى لجان التاريخ التونسي، لكن الجو الخانق الذي كان مفروضاً على تونس من سلطات الاحتلال الفرنسي دَعاه إلى الهجرة ثانية، فقصد إلى دمشق، وفي طريقه إليها مرَّ بالقاهرة فلبث فيها مدّة وجيزة تعرّف فيها على كوكبة من العلماء الأعلام المناضلين في سبيل النهضة العربيّة والإحياء الإسلامي، منهم: الشيخ طاهر الجزائري (١٢٦٨ - ١٣٣٨ هـ ١٨٥٢ - ١٩٢٠ م)، والسيد محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م)، والسيد مُحب الدين الخطيب (١٣٠٣ - ١٣٨٩ هـ ١٨٨٦ - ١٩٦٩ م)، وأحمد تيمور باشا (١٢٨٨ - ١٣٤٨ هـ ١٨٧١ - ١٩٣٠ م).. وفي دمشق عُيّن مدرّساً للغة العربيّة في المدرسة السلطانيّة سنة ١٣٣٠ هـ سنة ١٩١٢ م، وخلال تلك الفترة سافر إلى القُسطنطينيّة فوصلها يوم إعلان حرب البلقان «الروسية - العثمانيّة» - ذى القعدة سنة ١٣٣٠ هـ أكتوبر سنة ١٩١٢ م.. ثم عاد إلى دمشق، ومنها سافر بسكّة حديد الحجاز إلى المدينة المنورة سنة ١٣٣١ هـ سنة ١٩١٣ م، ثم عاد إلى دمشق.. ومن دمشق سافر إلى الآستانة، ولقى وزير حربيتها أنور باشا (١٢٩٩ - ١٣٤٠ هـ ١٨٨٢ - ١٩٢٢ م)، فاختره محرراً عربياً بالوزارة، ولقد أتيحت له الفرصة ليلمس عوامل الفساد التي تفتك بمقومات الدولة العثمانيّة، فسجّل ذلك شعراً في قصيدته

التي نظمها سنة ١٣٣٢ هـ سنة ١٩١٤ م، والتي يقول فيها:

أَدْمَى فُؤَادِي أَنْ أَرَى الْـ
أَقْلَامَ تَرْسُفُ فِي الْقُيُودِ
فَهَجَرْتُ قَوْمًا كُنْتُ فِي
أَنْظَارِهِمْ بَيْتَ الْقَصِيدِ
وَحَسِبْتُ هَذَا الشَّرْقَ لَمْ
يَبْرَحْ عَلَى عَهْدِ الرَّشِيدِ
فَإِذَا الْمَجَالُ كَأَنَّهُ

مِنْ ضَيْقِهِ خُلِقَ الْوَلِيدُ

● وفي سنة ١٣٣٣ هـ سنة ١٩١٥ م أرسله أنور باشا إلى العاصمة الألمانية برلين في مهمة رسمية، فمكث بها تسعة أشهر، اجتهد خلالها أن يتعلم اللغة الألمانية، وعندما تحدث إليه المدير الألماني للقسم الشرقي بوزارة الخارجية الألمانية، خلال صحبته بقطار ضواحي برلين، عن قول ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م): إِنَّ الْعَرَبَ أَبْعَدُ النَّاسِ عَنِ السِّيَاسَةِ.. رفض هذا التفسير العنصري لكلام ابن خلدون، ودافع عن العرب، ونظم أبياتاً قال فيها:

عَذِيرِي مِنْ فَتَى أَرَزَى بِقَوْمِي
وَفِي الْأَهْوَاءِ مَا يَلِدُ الْهُذَاءُ
سَلُّوا التَّارِيخَ عَنْ حُكْمِ تَمَلَّتْ
رَعَايَاهُ الْعَدَالَةَ وَالْإِخَاءُ
هُوَ الْفَارُوقُ لَمْ يُدْرِكْ مَدَاهُ

أَمِيرٌ هَزَّ فِي الدُّنْيَا لَوَاءُ
وَمِنْ بَرْلِينَ عَادَ إِلَى الْأَسْتَانَةِ، وَمَا لَبِثَ أَنْ ضَاقَتْ بِهِ، فَحَنَّ إِلَى
دَمَشْقَ، وَعَادَ إِلَيْهَا.

● وفي دمشق اعتقله السفاح أحمد جمال باشا (١٢٨٩ -

من تونس المحتلة بالفرنسيين، في العودة إليها بعد أن احتلوا دمشق أيضاً!.. لكنه رحل إلى القاهرة، وألقى بها عصاً تر حاله الذي استمر عشر سنوات، فاستوطن القاهرة سنة ١٣٣٩ هـ سنة ١٩٢١ م.

● وفي القاهرة أعانته الاستقرار على الإنتاج العلمي المنظم، والنشاط الإصلاحي الدائم، فوضحت معالم نهجه في التجديد والإصلاح، وتكونت من حوله حلقات الطلاب والمريدين، وأخذت تأثيرات علمه وإصلاحه تلفت إليه أنظار العلماء وطلاب الإصلاح.

● ففي سنة ١٣٤٠ هـ سنة ١٩٢٢ م ألف رسالته «الخيال في الشعر العربي»، واشتغل عدة سنوات في التحقيق لكتب التراث بالقسم الأدبي في دار الكتب المصرية، وتجنس بالجنسية المصرية، ثم تقدم إلى امتحان العالمية بالجامع الأزهر، فحصل عليها بجدارة، وأصبح واحداً من علماء الأزهر الشريف.

● ولم يكن التجنس بالجنسية المصرية، ولا الانخراط في «هيئة كبار العلماء»، والاشتغال بالبحث والتحقيق - لم يكن في ذلك ما يعوق الشيخ الخضر عن مواصلة النهوض بمسئوليته وواجباته كعالم مسلم، ومجاهد عربي.

وأيضاً رعاية حقوق وطنه الأصلي تونس، وأشقاؤه الراحين بالمغرب تحت نير الاستعمار الفرنسي، فنهض الشيخ في سنة ١٣٤٢ هـ سنة ١٩٢٤ م بتأسيس (جمعية تعاون جاليات إفريقيا الشمالية)؛ لتكتيل وتحريك جهود أبنائها في خدمة قضية تحرير هذه البلاد من الاستعمار، ولقد كانت هذه الجمعية مكان اللقاء والتعاون بين أحرار تلك البلاد ومناضليها، فضمت عضويتها من المغرب: الفضيل الورتلاني (١٣٢٣ - ١٣٧٨ هـ -

١٩٠٦ - ١٩٥٩ م)، ومن الجزائر: البشير الإبراهيمي (١٣٠٦ -

- ١٣٨٥ هـ - ١٨٨٩ - ١٩٦٥ م) ومن تونس: الحبيب بورقيبة (١٣٢١ - ١٤٢١ هـ - ١٩٠٣ - ٢٠٠٠ م).

● وفي سنة ١٣٤٤ هـ سنة ١٩٢٥ م بدأت معاركه الفكرية الكبرى بكتابه (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم)، ولقد كان الشيخ صديقاً لأسرة عبدالرازق، يتردد على منزلهم، وبينه وبينهم علاقات المودة والاحترام، وعندما قارب طبع كتاب الشيخ على عبدالرازق (الإسلام وأصول الحكم) على التمام، طلب آل عبدالرازق من الشيخ الخضر عناوين زعماء العالم الإسلامي ومفكريه؛ ليهدوا إليهم الكتاب، فأتاهم بقائمة العناوين من صديقه محب الدين الخطيب، فلما طبع كتاب (الإسلام وأصول الحكم) أهديت إليه نسخة منه، ففاجأته أفكار صاحبه، فعكف على الرد عليه ونقضه، فطبع الرد في نفس السنة، ونفدت طبعته خلال شهر واحد!

وفي العام التالي (سنة ١٣٤٥ هـ سنة ١٩٢٦ م) ظهر كتاب (في الشعر الجاهلي) للدكتور طه حسين فرد عليه الشيخ بكتابه (نقض كتاب في الشعر الجاهلي)، فصنع معه ما صنع مع كتاب (الإسلام وأصول الحكم) عندما فنّده فقرّة فقرّة، وفكرة فكرة، مع أدب رفيع في الحوار، وبراعة في الجدال، كشفت عن عقل متمكن ومتمرس في ميدان البحث والمناظرة، يغترف صاحبه من معين من العلم لا يغيض.

لقد أدّى الرجل بهذين الكتابين حقّ دين وأمة، ونهض بفرض كفائي وجب على الأمة جمعاء، وكان بحق كما قال هو:
نَاضَلْتُ عَنْ حَقِّ يُحَاوِلُ ذُو هَوًى

تَضْوِيرُهُ لِلنَّاسِ شَيْئًا مُنْكَرًا

● وفي سنة ١٣٤٦ هـ سنة ١٩٢٧ م، اشترك مع صديقه العلامة أحمد تيمور باشا في تأسيس (جمعية الشبان المسلمين)

التي جاءت طليعة الجمعيات الإسلامية التي تكونت للتعريف بالإسلام، والدُّود عن حضارته في تلك الحقبة التي تميّزت بزحف فكرة «التغريب» على وطن العروبة وعالم الإسلام، ولقد رأس أول اجتماع تحضيرى لتأسيسها في ٢٥ من نوفمبر سنة ١٩٢٧ م.

كذلك نهض الشيخ الخضر بتأسيس (جمعية الهداية الإسلامية)، التي ضمت كوكبة من المثقفين ثقافة دينية ومدنية، وأصدر لها مجلة (الهداية الإسلامية)، وكون لها مكتبة عامة جعل من مكتبته الخاصة نواة لها.. ولقد امتد نشاط هذه الجمعية إلى الأقاليم، فقامت لها فروع فيها، وكانت محاضراته المستمرة فيها، ومقالاته في المجلة جهداً منظماً ومستمرًا، قدّم من خلاله معالم دعوته للإحياء الإسلامى والنهضة العربية، وتحرير ديار العروبة والإسلام، ولقد جمعت مقالاته ومحاضراته هذه في كتاب من ثلاثة أجزاء هو «رسائل الإصلاح».

● وعندما أصدر الأزهر مجلته التي بدأت باسم (نور الإسلام) في سنة ١٣٤٩ هـ سنة ١٩٣٠ م، عهد إلى الشيخ الخضر برياسة تحريرها، فنهض بهذه المهمة من عددها الأول (محرم سنة ١٣٤٩ هـ مايو سنة ١٩٣٠ م)، حتى عدد ربيع الآخر سنة ١٣٥٢ هـ يوليو ١٩٣٣ م عندما استقال من رياسة تحريرها، رافضاً التعاون مع الأستاذ محمد فريد وجدى (١٢٩٥ - ١٣٧٣ هـ ١٨٧٨ - ١٩٥٤ م)، الذى عُيّن دون إذن الشيخ الخضر مديراً لتحرير المجلة، وكان بينهما جدل فكري يومئذٍ فى الصحف والمجلات، ولم تفلح وساطة الشيخ الظواهري (١٢٩٥ - ١٣٦٣ هـ ١٨٧٨ - ١٩٤٤ م) شيخ الأزهر فى إثنائه عن الاستقالة، وكان معاشه يومئذٍ أقل من خمسة جنيهاً، لكن نشاطه تواصل فى التدريس بكلية أصول الدين.

● وعندما تكون «مجمع اللغة العربية» بالقاهرة فى سنة

١٣٥١ هـ سنة ١٩٣٢ م، من عشرين عضواً عاملاً، كان الشيخ الخضر واحداً من أقدم هؤلاء الأعضاء، ومن أكثرهم إنتاجاً؛ فلقد شارك في كثير من لجان المجامع العلمية من مثل: لجنة اللهجات، ولجنة الآداب والفنون الجميلة، ولجنة دراسات معجم فيشر، ولجنة الإعلام الجغرافية، ولجنة الأصول، ولجنة معجم ألفاظ القرآن الكريم، ولجنة المساحة والعمارة، ولجنة المعجم الوسيط - الأمر الذي يعكس وزنه العلمي وثقله الفكري، وثقافته الموسوعية، وجهده الدءوب في خدمة الفكر، كذلك نشرت له مجلة المجمع العديد من الأبحاث، من مثل:

- ١- «المجاز والنقل وأثرهما في حياة اللغة العربية».
- ٢- «شرح قرارات المجمع والاحتجاج بها وتكملة مادة لغوية ورد بعضها في المعجمات ولم ترد بقيتها».
- ٣- «الاستشهاد بالحديث في اللغة».
- ٤- «وصف جمع العاقل بصفة فعلاء».
- ٥- «اسم المصدر في المعجم».
- ٦- «طرق وضع المصطلحات الطبية وتوحيدها في البلاد العربية».

- ٧- «شعر البديع في نظر الأدباء».
 - ٨- «من وثق من علماء العربية ومن طعن فيه».
- ولم يقف نشاطه المجمعى عند مجمع القاهرة، فلقد اختير عضواً بالمجمع العلمي العربي بدمشق.

● وفي سنة ١٣٦٦ هـ سنة ١٩٤٧ م رأس تحرير مجلة (لواء الإسلام)، وبدأ فيها تفسيره للقرآن الكريم.

● وفي سنة ١٣٧٠ هـ سنة ١٩٥١ م، نال عضوية «هيئة كبار العلماء» برسالته «القياس في اللغة العربية».

● وعندما قامت الثورة المصرية في ٢٣ من يوليو سنة ١٩٥٢ م

كان منصب شيخ الأزهر شاغراً، فوق اختيار الثورة وحكومتها على الشيخ الخضر إماماً أكبر، وشيخاً للإسلام ووجهاً مشرقاً لهذه الجامعة العريقة، تطل من خلاله على عالم العروبة والإسلام فتوجه ثلاثة من الوزراء إلى منزل الشيخ بشارع خيرت، في يوم الثلاثاء ٢٦ من ذى الحجة سنة ١٣٧١هـ - ١٦ من سبتمبر سنة ١٩٥٢م طالبين منه قبول مشيخة الأزهر فنهض بالأمانة ما وسعته الطاقة، وعندما أحس بضغوط تحول بينه وبين تنفيذ ما يريد، أو تطلب منه تنفيذ ما لا يرضى، صمم على الاستقالة في ٢ من جمادى الأولى سنة ١٣٧٣هـ - ٧ من يناير سنة ١٩٥٤م قائلاً كلمته الشهيرة: «يكفيني كوب لبن وكسرة خبز، وعلى الدنيا بعدهما العفاء»؟... ولقد ألمح إلى ملايسات استقالته عندما قال: «إن الأزهر أمانة في عنقي أسلمها - حين أسلمها - موفورة كاملة، وإذا لم يتأت أن يحصل للأزهر مزيد من الازدهار على يدي، فلا أقل من ألا يحصل له نقص»!

● ومنذ ذلك التاريخ تفرغ للبحث والكتابة والمحاضرة، حتى وافاه الأجل، فانتقل إلى جوار ربّه مساء يوم الأحد ١٣ من رجب سنة ١٣٧٧هـ - ٣ من فبراير سنة ١٩٥٨م، فشيعه العلماء والفضلاء، والعارفون لفضله وعلمه ونضاله، حتى لقد امتد موكب جنازته ما بين ميدان باب الخلق والجامع الأزهر الشريف؟! ولم يخلف الرجل وراءه من حطام الدنيا شيئاً، حتى لقد دُفن - بناء على وصيته - بمدفن الأسرة التيمورية مع صديقه العلامة أحمد باشا تيمور؛ لكنه خلف - غير النضال والأثر الطيب، والذكر الحسن، والقُدوة الصالحة - كنوزاً من الفكر شاهدة على عقله المبدع والمجدد، وجهده الدءوب، وعزمه الذي لم يعرف الوهن أو التقصير، فغير خطبه ومحاضراته ومقالاته وأبحاثه التي لم تجمع، خلف لنا هذه المؤلفات:

- ١- (رسائل الإصلاح) في ثلاثة أجزاء.
- ٢- نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم.
- ٣- نقض كتاب في الشعر الجاهلي.
- ٤- القياس في اللغة العربية.
- ٥- الخيال في الشعر العربي.
- ٦- آداب الحرب في الإسلام.
- ٧- خواطر الحياة (ديوان شعره).
- ٨- تعليقات على كتاب (الموافقات) للشاطبي.



لقد كان - رحمه الله - عقلاً إسلامياً مجتهداً، ومناضلاً في سبيل النهضة العربية والإحياء الإسلامي، يتحلى بخلق الأولياء والصديقين والشهداء.

● فهو في تونس يواجه الاستبداد الاستعماري، والمسح الحضاري بالدعوة إلى إحياء العربية؛ لتكون سلاحاً في معركة الأمة من أجل حريتها، واستخلاص هويتها العربية الإسلامية، ويستنهض الشعب بإبراز قيمة ومكانة «الحرية» في الإسلام، ويدفع الثمن هجرة من الربوع التي نشأ فيها.

● وهو في المشرق بدمشق يواجه تسلط السفاح أحمد جمال باشا فيدفع الثمن سجوناً وتعذيباً، فلقد كان عداؤه للاستعمار الأجنبي وللإستبداد الداخلي شديداً ودائماً.

فَلَا كَانَ مِنْ عَيْشٍ أَرَى فِيهِ أُمَّتِي

تُسَاسُ بِكَفِّي غَاشِمٍ وَغَرِيبٍ

● وهو في مصر يتصدى لخطر الغزو والفكري الممثل في تيار «التغريب»، فينقض كتابي علي عبدالرازق وطه حسين، ويُسهم بالفكر، في إنهاض العروبة وتجديد الإسلام، ويسلك سبيل التنظيم الاجتماعي والفكري والقومي والعلمي، من خلال

(جمعية الهداية الإسلامية) ومجلتها، و(جمعية تعاون جاليات إفريقيا الشمالية)، و(جمعية الشبان المسلمين)، و(هيئة كبار العلماء)، و(المجامع اللغوية)، و(القسم الأدبي بدار الكتب المصرية)، ومجلات (نور الإسلام)، و(لواء الإسلام)... إلخ؛ ليجمع الأنصار حول فكره التجديدي، وليمهد السبل لهذا الفكر كي يوضع في الممارسة والتطبيق.

لقد جمع إلى وعيه بتراث أمته وكنوزها الحضارية، وعيًا بالتحديات المعاصرة التي تحول بينها وبين النهضة والإحياء، فكان لسان «الأصالة»، المعبر عن مشكلات «المعاصرة» وضرورتها.. يذود عن «فكر الإسلام ومجد العروبة»، ويدعو إلى النهضة الحديثة المرتكزة على «المعارف» و«الصناعات».. أبناء هذا العصر، هل من نهضة

تشفى غليلا حره يتصعد؟!

هذي الصنائع ذلت أدواتها

وسبيلها للعالمين ممهد

إن المعارف والصنائع عُدّة

باب الترقى من سواها موصدا

ولقد أصاب صديقه العالم الفاضل محب الدين الخطيب،

عندما وصفه فقال: «هذا رجل آمن بالإسلام ودعوته، وأحب من

صدر حياته أن يكون من الذين قال الله سبحانه فيهم:

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ

الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ

تُوعَدُونَ﴾

(فصلت: ٣٠)

وإذا كان لنا - في هذا المقام - وفي إطار هذا الحيز - الذي نحرص أن لا يكون طويلاً - إذا كان لنا أن نضع بين يدي القارئ، وأمام عقله وبصيرته ملامح عن واحدة من المعارك الفكرية الجليلة التي خاضها هذا الإمام الجليل... (١) فإننا نقدم صفحات عن معركته ضد محاولة الشيخ علي عبدالرازق (١٣٠٥ - ١٣٨٦ هـ - ١٨٨٧ - ١٩٦٦ م) - بكتابه (الإسلام وأصول الحكم) - «عملنة» الإسلام... صفحات توجز القسمات الرئيسية والخطوط العامة لكتاب الشيخ الخضر: (نقص كتاب الإسلام وأصول الحكم).

● ماذا قال فيه؟...

● وكيف تصدى به لأخطر وأكبر المعارك الفكرية التي دارت حول علاقة الإسلام بالدولة والسياسة في عصرنا الحديث؟؟...

في هذا الكتاب - (كتاب الشيخ الخضر) - (نقص كتاب الإسلام وأصول الحكم) - عمد المؤلف إلى نهج يغني قارئه عن قراءة الكتاب الذي يرد عليه وينقضه.. فإذا لم يتيسر للقارئ الاطلاع على كتاب الشيخ علي عبدالرازق، فإنه سيطلع عليه في ثنايا كتاب الشيخ الخضر، حتى ليكاد الرجل لا يترك من كتاب (الإسلام وأصول الحكم) فقرة إلا أوردتها ليناقد صاحبها ولينقدها وينقض فكرتها أو يبين رأيه فيها.. فهو يتتبع أبواب الكتاب، موضوع النقض، بابا بعد باب، فيبدأ بتلخيص الباب.. ثم يأخذ في إيراد الفقرة المعبرة عن الفكرة، فينقضها، وهكذا، إلى نهاية الباب.. ففيه معظم نصوص كتاب علي عبدالرازق.. الأمر الذي يغني القارئ له عن كتاب علي عبدالرازق..

(١) لقد جمعنا مادة هذه الصفحات عن حياة الشيخ الخضر من مقال صديقه محب الدين الخطيب. وعنوانه: (شيخ الأزهر السابق: السيد محمد الخضر حسين) مجلة (الأزهر) عدد شعبان سنة ١٣٧٧ هـ وكتاب (مشيخة الأزهر) لعلي عبدالعظيم ج٢ ص ١٤٧ - ١٦٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م.

وفي هذا الكتاب يتجلى الشيخ الخضر، في أسلوبه واختيار ألفاظه: «عالمًا - أديبًا».. فهو ينتقى ألفاظه المعبرة بدقة شديدة عن المعنى المراد كما يصنع «الفلاسفة - العلماء».. وهو يتخير من هذه الألفاظ المحكمة ما هو جميل، ويصوغها في أسلوب بالغ الرقي، كما يصنع الأدباء الذين برعوا في تذوق العربية وفقهوا أسرار جمالها وأعانهم على ذلك علم غزير بعلومها.. حتى ليصلح أسلوب الرجل وبيانه لأن يكون نموذجًا للغة «العلماء - الأدباء»..!

وفي هذا الكتاب نرى الشيخ الخضر عالمًا بالمنطق وقضاياه - بالمعنى الفني والاصطلاحي - بارعًا في فن الجدل والمناظرة.. وإذا كان الشيخ على عبدالرازق قد برع في «المراوغات التشكيكية» التي مكنته من أن يضع في كتابه متناقضات يستطيع أن يلجأ من إحداها إلى الأخرى، عند المناظرة، وفي أسلوب وبألفاظ قد تسفحه إذا هو شاء أن ينفي عن كتابه التناقض؟! - وهو الأمر الذي وضح جليًا في «مذكرة» دفاعه عن نفسه ودفعه لاتهامات «هيئة كبار العلماء» (٢) -.. فإن براعة الشيخ الخضر في فن الجدل وأدب المناظرة قد مكنته من تتبع «المراوغات التشكيكية» للشيخ على عبدالرازق، في صبر وأناة ورسوخ قدم، يحسده عليها أهل العلم وأساطين الجدل والمناظرة.. وإن بدا الرجل، في هذا الميدان، غير مألوف بالنسبة للقراء المتعجلين؟..!

كذلك، يتجلى الرجل، في كتابه هذا، «ناقدًا - محققًا أمينًا».. فهو لا يقف في نقد مصادر خصمه عندما استند إليه الخصم من نصوص واقتباسات، بل يعود إلى المصادر التي يقتبس منها الخصم، ليتحقق من أمانته في النقل، وليرى هل انتزع النص من

(٢) انظرها في كتابنا معركة (الإسلام وأصول الحكم).

سياقه على نحو مخل باتساق الأفكار؟ .. ولقد استطاع الرجل أن يمسك بتلابيب الشيخ على عبدالرازق في بعض من هذه المواطن! ...

وكمثال على هذا «النهج التحقيقي» في نقد استخدام المصادر، تتبع الشيخ الخضر لمقولة الشيخ على عبدالرازق القائلة إن علماء الكلام الإسلاميين قد قرروا للخليفة والإمام سلطاناً إلهياً مطلقاً.. فلقد ذهب الشيخ الخضر إلى المصادر التي عزا إليها الشيخ على هذه المقولة، فكشف غياب الدقة عن الرجل في هذا الادعاء.. وهو يكشف لنا هذه الحقيقة، التي هي نموذج لهذا المنهج في «النقد بالتحقيق» فيقول: «قال المؤلف - (على عبدالرازق) -، عازياً إلى (طوابع الأنوار) (٣) وشرحه (مطالع الأنظار) (٤): «ولا غرو أن يكون له - (الخليفة) - حق التصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم (٥)». قطف المؤلف هذه الجملة من أصلها وأطلقها خالية من الروح التي تجعلها حكمة جليلة، فإن صاحب (الطوابع) إنما ألقاها في نسق التعليق لأخذ العدالة شرطاً من شروط الإمامة، فقال: (الرابعة: أن يكون عدلاً، لأنه يتصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم). وقال شارحه في (المطالع): (لو لم يكن - يعني الإمام - عدلاً لم يؤمن تعديده، وصرف أموال الناس في مشتبهاته، وتضييع حقوق المسلمين)، فالمراد من التصرف في الأموال والرقاب والأبضاع التصرف بحق، وهو التصرف بنحو القضاء، أو بعمل مشروع، كاستخلاص الأموال المفروضة، وحمل الناس على أمر الجندية، وولاية نكاح من لا ولي لها» (٦).

(٣) هو متن في التوحيد، للإمام البيضاوي، ناصر الدين عبدالله بن عمر بن محمد بن علي.

(٤) لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني.

(٥) الأبضاع: الفروج.

(٦) الباب الأول من الكتاب الأول (ص ١١ من طبعة الأصل).

فهو، هنا، يحقق اقتباسات خصمه، ويكشف التجاوز الذي حدث في الاستشهاد بسبب عزل العبارة المقتبسة، قسراً، عن السياق الذي وردت فيه...!



ولقد كانت المعركة بين الشيخ علي عبدالرازق وبين خصومه، في نظر التيار «العلماني»، على وجه الخصوص، قد اتخذت صورة الصراع بين «التجديد» وبين «الجمود والتقليد».. فصاحب (الإسلام وأصول الحكم) قد قدم نفسه كمجدد إسلامي، وتحدث عن كتابه كإسهام في التجديد الديني.. كما اشتملت جبهة خصومه على أصوات كثيرة مثقلة بنغمات «الجمود والتقليد».. لكن الشيخ الخضر حسين لم يكن من هؤلاء، ولا كان كتابه صوتاً من هذه الأصوات.. فلقد كان الرجل مجدداً إسلامياً راسخ القدم على درب تجديد الإسلام، يخاصم الجمود والتقليد، ويرى فيهما شذوذاً على نهج الإسلام الحق والمسلمين الحقيقيين.. وفي هذا الصدد يقول: «.. من أول ما عني به الإسلام في تشريعه أن أطلق العقول من وثاق التقليد، وفتح أمامها باب النظر حتى تعبر إلى قرارة اليقين على طريق الحجة والبرهان، قال تعالى:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾

(الإسراء: ٣٦)

وقال:

﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾

(النجم: ٢٨).

وقد جرى علماء الإسلام، ولا سيما السلف الصالح، على هذا المنهج، فكانوا لا يتابعون ذا رأى على رأيه ولا يتقلدون حكماً قبل أن يعلموا مستنده، وإذا عرفوا المستند عرضوه على قانون الأدلة السمعية ووزنوه بميزان النظر ليعلموا مبلغه من

الصحة، فإذا ثبت على النقد وسلم من وجوه الطعن رفعوه على كاهل القبول وإلا نبذوه نبذ الحذاء المرقع، غير مباليين بمقام مدعيه وإن حاكى القمر رفعة وسناء! ومن درس مسائل الخلاف من عهد الصحابة، -رضي الله عنهم-، إلى العصر الذي ساد فيه القول بسد باب الاجتهاد، رأى الصحابة كيف يخالف بعضهم بعضاً ولا ينقاد صغيرهم إلى كبيرهم إلا بزمam الحجة، وسار على هذا الاستقلال وحرية الفكر التابعون فمن بعدهم، ولا يكبر على أحد من المجتهدين أن يناظر أستاذه أو من كان أوفر منه علماً وأوسع نظراً فيقارع حجته بالحجة، حتى إذا لم تمتلئ نفسه بالثقة من أدلته اجتهد لنفسه وأقام بجانب مذهبه مذهباً، ولتجدن من هؤلاء من يبلغه مذهب الصحابي في قضية لم ينعقد عليها إجماع فيستأنف النظر في دلائلها ولا يكون في صدره حرج أن يخالف الصحابي أو يرجح مذهب تابعي على مذهبه» (٧).

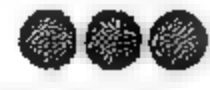
وهذا الانحياز الإسلامي إلى التجديد قد ظل نهجاً لم يخل منه عصر.. وإن ذبل خلال مرحلة الانحطاط والجمود -المملوكية العثمانية.. أما في عصرنا، عصر اليقظة «فإن في العالم الإسلامي علماء شبوا على حرية الفكر وإطلاق العقل من وثاق التقليد الأصم، فهم لا يكرهون لذوى الألباب أن يبحثوا حتى في أصل العقائد (وجود الخالق)، وهم لا يستطيعون أن يحولوا بين المرء وما يعتقد من باطل، وليس في أيديهم سوى مقابلة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنيد» (٨).

هكذا حدد الشيخ الخضر موقعه في هذه المعركة وأبان عن هويته، فهو نصير للتجديد، وخصم للجمود والتقليد، ومن هذا

(٧) الباب الثالث من الكتاب الأول (ص ٣٨، ٣٩ من طبعة الأصل).

(٨) الباب الأول من الكتاب الثاني (ص ١٣٠، ١٣١ من طبعة الأصل).

الموقع يتقدم لنقض كتاب الشيخ على عبدالرازق «بمقابلة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنييد» !



وإذا كان الرجل قد حدد موقعه وأبان عن هويته في هذا الصراع الفكري، فهو قد نفى عن على عبدالرازق سمة التجديد، وأعلن عن أن «التغريب» والافتتان بالغرب ومقولات كتابه ونظريات فلاسفته وتصورات مستشرقيه هو الذى جعل الشيخ على عبدالرازق ينظر إلى الإسلام - فى قضية الدولة والسياسة - بالمنظار الذى نظرت به النهضة الأوروبية إلى المسيحية الكاثوليكية، فيرى الخلافة: استبداداً وحكماً بالحق الإلهى وكهانة تجعل الحاكم نائباً عن الله، لا يُسأل عما يفعل.. ويرى الإسلام: ديناً لا دولة، ورسالة روحية يا بعد ما بينها وبين السياسة وتنظيم المجتمعات.

إنه تقليد الغرب، ذلك الذى جعل صاحب (الإسلام وأصول الحكم) يرى الإسلام مسيحية تطلب أن ندع ما لقيصر لقيصر وما لله لله!.. فهو «التغريب»، إذن، وليس «التجديد»، المنطلق الذى رآه الشيخ الخضر مصدراً لهذا الفكر الذى انفرد به الشيخ على عبدالرازق دون كل علماء الإسلام على امتداد تاريخ الإسلام!..

إنه يحدد «التغريب» - وتصور الإسلام - فى السياسة - مسيحية - كعلة أولى لهذا الفكر، فيقول: «يتساءل الناس أحياناً عن الحال الذى لبس قلب المؤلف - (الشيخ على عبدالرازق) - حتى أصبح يقول على الله غير الحق: هل اقتحم هذه الخطيئة لقصور فى الفهم؟ أم لداعية افتتانه بملة أخرى؟. إذا صح للقارئ أن يتردد فى بعض المباحث السابقة، فإن هذا البحث - (الذى تصور فيه على عبدالرازق الإسلام «رسالة لا حكم ودين لا دولة») - لا يبقى له ريبة فى أن المؤلف قد يقصد إلى قلب الحقائق، حيث لا يصح أن

تنقلب في نظره» (٩) ! فليس قصور الفهم هو علة هذه الأفكار..
وعندما يتحدث على عبدالرازق عن وجود تصورين للحاكم في
نظر علماء الإسلام، أحدهما - وهو مذهب الجمهور، في رأيه - يرى
الحاكم ذا سلطان إلهي مستبد... يبصر الشيخ الخضر أثر التقليد
لمذاهب الغربيين - لا مذاهب الإسلاميين - في هذا الادعاء.. فيقول
- في تحفظ العلماء ودقتهم -: «والذي يؤخذ بطريق الاستنتاج أن
المؤلف عرف أن للغربيين في سلطة الملك مذهبين فابتغى أن
يكون للمسلمين مثلهما، ولما لم يجد في كلام أهل العلم عن
الخلافة ما يوافق أو يقارب القول بأن سلطان الخليفة مستمد من
سلطان الله تلمسه في المدائح من الشعر أو النثر...» (١٠)..
وعندما يستند الشيخ على عبدالرازق إلى آراء المستشرق
«السير أرنولد» (١٨٦٤ - ١٩٣٠ م) في تقرير «أحكام شرعية»
خاصة بالإمامة والخلافة، يبصر الشيخ الخضر أثر الافتتان
بالغرب وتأثيرات الهيمنة التي تمارسها الحضارة الغربية على
عقول البعض إلى الحد الذي جعلتهم يأخذون عنها، لا المباحث
التاريخية والاجتماعية، بل وأحكام الشرع والدين.. فيقول:
«... ولو أحالنا المؤلف - (على عبدالرازق) - على كتاب السير
أرنولد - (الخلافة) - في بحث تاريخي أو اجتماعي له مساس
بالخلافة لأخذ منا الأسف على أن فاتنا الاطلاع عليه مأخذاً بليغا،
ولكنه أحالنا على كتاب السير أرنولد في تحقيق حكم شرعي،
فقلنا: لعله أراد خلط الجذ بالهزل، أو إخراج أحكام الشريعة
من دائرة الراسخين في علومها! . يجب أن تكون قيمة الأحكام
الشرعية في نظر المؤلف فوق هذا التقدير، وما ينبغي له أن يخيل

(٩) الباب الثالث من الكتاب الثاني (ص ١٧٢ من طبعة الأصل).

(١٠) الباب الأول من الكتاب الأول (ص ١٤ من طبعة الأصل).

إلينا أنا في حاجة إلى الاقتداء بعقول الغربيين حتى في أمور الدين من واجب وحرام. وإذا كان المؤلف يدري أن للشريعة أصولاً ومقاصد لم يدرسهما السير أرنولد حق دراستهما، فإن إحالتنا على كتابه ليست سوى عشرة في سبيل البحث تعترض السذج فتكبو بهم في تردد وارتياب» (١١)!

وعندما يتصور الشيخ علي عبدالرازق، ويصور الرسول ﷺ مجرد «مبلغ» رسالة، لاحظ له ولا شأن «بالتنفيذ» لما تضمنته هذه الرسالة من تنظيم للمجتمعات وسياسة للناس.. ينبه الشيخ الخضر إلى تأثيرات صورة المسيح - عليه السلام - بنظر علمانية الحضارة الغربية، في تلوين تلك الصورة المدعاة لنبي الإسلام.. «فالرأي الذي يقصده المؤلف - (علي عبدالرازق) - حسبما تصرح به ألفاظه وما يسوق عليه من الشبه - هو أن النبي ﷺ، مبلغ فقط، ولم يكن من وظيفته تنفيذ ما أوحى إليه بتبليغه، وأنه لم يأت بشريعة لها مساس بالقضاء وسياسة الدولة. وهو رأي لم ينسج على أصل شرعي ولم يقم على بحث علمي، ولكن الافتتان بزخرف الحياة الإفرنجية يخامر العقل، فإذا الخيال ينقر بالقلم ما شاء أن ينقر، ويقلب صور الحقائق إلى ما لا يخطر على قلب أفاك أثيم» (١٢)!

وإذا كان اللاهوت المسيحي قد تصور المسيح منبت الصلة بالدولة والسياسة، يدعو إلى أن ندع ما لقيصر لقيصر وما لله لله.. فهو قد تصوره إلهاً أو ابناً لله، له خصائص الألوهية وصلاحياتها.. فإذا جاء الشيخ علي عبدالرازق وتحدث عن سلطان الرسول ﷺ على القلوب سلطاناً يجعل له «حق التصريف لكل قلب تصريفاً غير محدود».. رأينا الشيخ الخضر ينبه على أن الإسلام يرى

(١١) الباب الثاني من الكتاب الأول (ص ٢٩ من طبعة الأصل).

(١٢) الباب الثالث من الكتاب الثاني (ص ١٦٥ من طبعة الأصل).

الله سبحانه وتعالى هو المنفرد بتصريف القلوب .. وينقل رأى الحافظ ابن حجر العسقلانى (٧٧٣-٨٥٢ هـ - ١٣٧٢-١٤٤٩ م) فى (فتح الباري) والذي يقول فيه: «إن الله تعالى تمدح بالانفراد بذلك ولا مشارك له فيه» .. ورأى البيضاوى (٦٨٥ هـ - ١٢٨٦ م) الذى يقول فى تفسير آية:

﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ﴾

(الأنعام: ١١٠)

إن فى نسبة تقليب القلوب إلى الله إشعاراً بأنه يتولى قلوب عباده ولا يكلها إلى أحد من خلقه» ... ثم يحدد الشيخ الخضر مصدر هذا «الغلو» فيقول: «وإنك لتجد فى هذه الجمل من الغلو فى الوصف ما لم يذكره النبى، ﷺ، عن نفسه، وإنما علق بقلم المؤلف - (على عبدالرازق) - من أثر ديانة أخرى» (١٣) ..!

وفى الحديث عن موقف علماء الإسلام من الفلسفة يلمح الشيخ الخضر خطر النهج الذى يجعل أصحابه مقلدين «لكل ما يلفظ به الغربيون» (١٤) ..

ولم يكن الرجل داعية لإقامة الأسوار بين الحضارات، ولكنه كان نصيراً للتفاعل الصحى الراشد، الذى يقوم بين حضارات مستقلة بما تميز به وتتميز من سمات وخصائص .. وعدوا للافتتان بزخرف الحضارة الغربية .. وهو يتحدث عن هذا الموقف المتوازن عندما يعرض لموقف حضارتنا من الحضارة اليونانية، فيقول: «لقد عنى المسلمون من علوم اليونان بالفنون التى كانت معروفة لهم، أو كانت بضاعتهم فيها مزجاة» (١٥) ..

(١٣) الباب الثالث من الكتاب الثانى (ص ١٦٦ من طبعة الأصل).

(١٤) الباب الثالث من الكتاب الأول (ص ٥١ من طبعة الأصل).

(١٥) أى رانجة

وكانوا يصرفون عنايتهم إلى هذه العلوم على قدر ما يرون لها من فائدة، وعلى حسب ما تمس إليه الحاجة، فأقبلوا على العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة والمنطق بمجامع قلوبهم، وأعطوا جانباً من عنايتهم إلى ما نقل لهم من سياسة أفلاطون وأرسطو، مع علمهم بأن أيديهم مملوءة بمبادئ السياسة الكافية في تدبير مصالح الأمة وصيانة حقوقها على منهج الحرية السامية والعدالة الصادقة.. ومن نظر في تاريخ عظماء الإسلام ببصيرة لم تفتن بزخرف المدنية الغربية رأى أن سيرتهم العملية وما يلفظون به من نوابغ الكلم ما يشهد له بأنهم أدركوا في فن السياسة شأواً بعيداً ولم يكن حظهم منها أقل من حظ دارسي كتابي الجمهورية والسياسة» (١٦) ١.

لقد أبصر الشيخ الخضر أثر «التغريب» و«الافتتان بالحضارة الغربية» في مجيء دعوى الشيخ على عبدالرازق جانحة عن مسار الفكر السياسى الإسلامى منذ تبلور هذا الفكر وحتى عصرنا الحديث.. ذلك أن من آفات هذا «التغريب»:

● تصور تطور كل المجتمعات على ذات الدرب وبذات المراحل وعلى نفس النحو الذى سلكه المجتمع الغربى فى التطور!

● وتصور كل المدارس الفكرية والمذاهب والمنظومات الفكرية فى ضوء مشيلااتها الغربية.. إلى الحد الذى نرى فيه ذاتنا وتاريخنا وواقعنا بمنظار الاستشراق..!



ولم يكن خلاف الشيخ الخضر مع هذا «النهج التغريبى» مجرد استمساك بفضيلة الاستقلال الفكرى، وفرط أنفة من التبعية لقوم

غير مسلمين، كما قد يفهم البعض خطأ وقصر نظر!.. وإنما كان وراء هذا الموقف - فضلاً عن أن فضيلة الاستقلال الفكرى هى السبيل الوحيد لرؤية الخصائص التى تمايز بين الحضارات، ومن ثم فإنها السبيل الوحيد لتحصيل الحقيقة وإدراك الصواب - كان وراء هذا الموقف المعادى لهذا « النهج التغريبى » موقفاً وطنياً يدرك وظيفة هذا النهج التغريبى فى تكريس التبعية السياسية والعسكرية والاقتصادية المفروضة على وطن العروبة وعالم الإسلام من قبل أبناء الحضارة الغربية الغزاة المستعمرين.. فالتبعية الفكرية، هنا، تلعب دوراً فاعلاً وفعالاً فى تأييد وتأييد الاستعمار الذى يحول بين المسلمين وبين الحرية والنهضة والتقدم إلى الأمام!..

لقد كان الخضر: « شيخاً - مجدداً - مناضلاً ».. فهو عالم ملتزم بأصول الشريعة ومقاصدها.. وهو مجدد، جعله تجديده مهتماً بواقع المسلمين المعاصر، معنياً بالحلول الكافلة للأمة تجاوز سلبات الواقع الذى تعيش فيه. وهو مناضل يدرك دور الشريعة والتجديد فى التصدى لأعداء الأمة، الذين يفرضون عليها القهر والعبودية والتخلف، ويحولون بينها وبين الحرية والقوة والانطلاق...

● فهو، فى تونس، قد ناهض الاستعمار، الذى اضطره إلى الهجرة من وطنه الأول إلى الشام...

● وهو، فى الآستانة، يشارك فى العمل السياسى، ويضطلع بمهام فى السفارات الخارجية، تجعله على دراية بما يصنع الغرب وما يبيت لعالم الإسلام...

● وهو فى دمشق، يناضل الاستبداد، ويدخل السجن... ثم يضطره الاستعمار الفرنسى - الذى هجره من تونس - إلى الهجرة من دمشق إلى القاهرة...

● وفي القاهرة - وبصدد كتاب (الإسلام وأصول الحكم) - أبصر الرجل كم هي جليلة تلك الخدمة التي يقدمها الاستعمار كل من يدعو إلى تجريد الإسلام من طابعه ودوره السياسي، وتجريد الدولة، في وطن المسلمين، من صبغتها الإسلامية، وتقديم الإسلام ديناً لا دولة، ورسالة روحية لا شرع فيها ولا سياسية... ذلك أن المسلمين، في ظل الاستعمار، إذا اهتموا «بما لله»، «وتركوا ما لقيصر لقيصر»، كان المستفيد الأول من ذلك هو الأجنبي، لأن «قيصر» هنا هو الاستعمار!.. «فعلمنة الإسلام» هي - في حقيقتها - وبصرف النظر عن النوايا - تشريع يمنع الحرج والإثم عن ضمير المسلم إن هو خضع لسلطان أجنبي أو سلطة غير إسلامية... ومن ثم فإن اشتراط «إسلامية الدولة» و«إسلامية القانون»، هو - في الحقيقة - دعوة للمسلمين كي يثوروا في سبيل حريتهم وتسويد شريعة الإسلام في الوطن الذي يعيشون فيه!.. أبصر الشيخ الخضر هذه الحقيقة الجوهرية، ونبه إليها وهو يرد دعوى الشيخ علي عبدالرازق: «علمانية الإسلام»! فهو عندما ينبه على تهافت أدلة الشيخ علي عبدالرازق وحججه، يشبهها - ساخراً - بوعود الدول الاستعمارية وعهودها؟!.. فيقول عنه: «إنه تشبث بأوهى من عهد دولة استعمارية (١٧)».

وعندما يستدل علي عبدالرازق على أن محمداً، ﷺ، كان رسولاً مبلغاً، ولم يكن حاكماً منفذاً، بأن «الرسالة» غير «الملك»، وبكلمة المسيح، - عليه السلام - : «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وبأن يوسف، - عليه السلام -، كان عاملاً في دولة لا تدين بدينه... ينبه الشيخ الخضر على مغايرة النهج الإسلامي لما سبقه من نهج في هذا الأمر... ويشير إلى الخطر

البادي من استغلال هذه الدعوى في تكريس انفراد «القيصر» المعاصر، الاستعمار، بالسلطة والسلطان في عالم الإسلام... فيقول: «لم يرض محمد بن عبد الله، - عليه السلام -، أن يقيم تحت سلطان غير سلطان الله، ولم يرض لمعتنقى دينه الحنيف أن يستكينوا لسلطة غير إسلامية، وفرض الهجرة والجهاد على ما نقول شهيد. وما ينبغي للمؤلف - (على عبدالرازق) - أن يحشر في غضون كتابه مثل هذه الكلمة - (أعطوا ما للقيصر لقيصر وما لله لله) - التي تقضي حاجة في نفس المخالف المتغلب، وتبقى في النفوس أثر الاستكانة إلى أي يد تقبض على زمامها» (١٨)؟... «إن محمد بن عبد الله، - صلوات الله عليه -، لم يعترف بسلطة دار الندوة بمكة، وحاربها حتى خضد شوكتها واستأصل جرثومة فسادها، ولم يعترف بسلطة قيصر، وأخذ يعد ما استطاع من قوة ليدفع شره ويقوض دعائم ملكه...» (١٩)؟...

كذلك، فإن الادعاء بأن الإسلام دين ليست به شريعة لسياسة الدولة والمجتمع، هو - وعينا أم لم نع - دعوة تمنح المشروعية لسلطان الأجنبي المتغلب وفلسفة قانونه الغريبة عن روح الأمة وهويتها الحضارية، ذلك أن «الإسلام يقصد من تأسيس الدولة الإسلامية أمرين:

● أحدهما: إجراء أحكامه العادلة ونظمه الكافلة بسعادة الحياة، إذ لا يقوم عليها بحق إلا من آمن بحكمتها وأشرب قلبه الغيرة على تنفيذها.

● ثانيهما: الاحتفاظ بكرامة أوليائه وإعزاز جانبهم حتى لا يعيشوا تحت سلطة مخالف يدوس حقوقهم، ويرفع أبناء قومه أو

(١٨) الباب الثاني من الكتاب الثاني (ص ١٣٦، ١٣٧ من طبعة الأصل)

(١٩) الباب الثاني من الكتاب الأول (ص ٣٤ من طبعة الأصل).

ملته عليهم درجات» (٢٠).

والذين يجعلون الإسلام «دينا» لا «شرعا»، سيهدرون، ضمن ما يهدرون من «مقاصد الشرعية» مقصد «الجهاد»، الذى تجاوز كونه سبيلا «لحفظ الدين»، وأصبح، فى مواجهة الاستعمار الأجنبى السبيل الأول لحفظ مقاصد الشريعة كلها.. ذلك «أن المقاصد التى تقصدها الشريعة السماوية ترجع إلى حفظ النفس، والدين، والعقل، والعرض، والنسب، والمال، فالقصاص، مثلا، مشروع لحفظ النفس، وحد الزنا لصيانة النسب، وحد القذف لصيانة العرض، وعقوبة شارب الخمر لصيانة العقل، والجهاد لحفظ الدين، بل الاستعمار الأجنبى دل على أن الجهاد مشروع لحفظ الدين والنفس والعرض والمال، ويرشد إلى هذا قوله تعالى:

﴿وَأِنْ يَّظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا تَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةٌ﴾

(التوبة: ٨) «٢١»..

فللشريعة الإسلامية، فى الواقع الإسلامى، دور تحريرى.. وهى ليست مجرد نصوص!

ولقد كان طبيعيا للرجل الذى أدرك دلالة سيادة الشريعة وأحكامها على استقلال الأمة ودولتها، أن يبصر دلالة سيادة «الشريعة» الاستعمارية فى بلادنا على خضوعنا لهذا الاستعمار.. فأحكام الشريعة الإسلامية هى قانون الأمة الطبيعى، وفى سيادتها، بدلا من الفلسفة القانونية للحضارة الغازية، مظهر من مظاهر الاستقلال.. «وإذا كانت القوانين الوضعية لا يخضع لها المسلمون بقلوبهم، ولا يتلقون القضاء القائم عليها بتسليم، كان تقريرها للفصل بينهم غير مطابق لقاعدة الحرية، إذ المعروف أن

(٢٠) الباب الثانى من الكتاب الثانى (ص ١٤٦ من طبعة الأصل).

(٢١) الباب الأول من الكتاب الثالث «ص ٢٠٠ من طبعة الأصل»

الأمة الحرة هي التي تساس بقوانين ونظم تألفها وتكون على وفق إرادتها أو إرادة جمهورها فالشعوب الإسلامية لا تبلغ حريتها إلا أن تساس بقوانين ونظم يراعى فيها أصول شريعتها، وكل قوة تضرب عليها قوانين تخالف مقاصد دينها فهي حكومة مستبدة غير عادلة فالذين ينقلون قوانين وضعها سكان رومة أو لندرة أو باريز أو برلين، ويحاولون إجرائها في بلاد شرقية، كتونس أو مصر أو الشام، إنما هم قوم لا يدرون أن بين أيديهم قواعد شريعة تنزل من أفق لا تدب فيه عناكب الخيال أو الضلال، وأن في هذه القواعد ما يحيط بمصالح الأمة حفظاً، ويسير بها في سبيل المدنية الراقية عنقا «٢٢» فسيحاً ولو قيض الله لشعوب هذه الأمة الإسلامية رؤساء يحافظون على قاعدة حرية الأمم، لألفوا لجاناً ممن وقفوا على روح التشريع الإسلامي، وكانوا على بصيرة من أحوال الاجتماع ومقتضيات العصر، وناطوا بعهدتهم تدوين قانون يقتبس من أصول الشريعة ويراعى فيه قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد وبغير هذا العمل لا يملك المسلمون أساس حريتهم، ولا يسرون في سبيل سعادتهم آمين» «٢٣» !

فسيادة أحكام الشريعة في الأمة، وهيمنتها وهيمنة فلسفتها بالمؤسسة القضائية الوطنية قسمة من قسّمات «الاستقلال الحضاري»، بدونها ستظل سيادة الأمة منقوصة، وحريتها ناقصة، حتى ولو حققت «الاستقلال السياسي»، فأصبح لها «علم» و«نشيد»...!

ومن هذه «الزاوية النضالية»، وبهذا «المنطق التحريري» أبصر الشيخ الخضر مهمة «الخلافة» الإسلامية، ودورها التوحيدي

(٢٢) العنق - بفتح العين والنون - هو السير السريع

(٢٣) الباب الثالث من الكتاب الثالث «٢٤٣ و ٢٤٤ من طبعة الأصل»

للأمة، ومردود هذا الدور وفعاليته في مواجهة التحديات التاريخية التي فرضها الاستعمار الغربي على عالم الإسلام.. «فالخلافة لا تزيد على ما يسمى دولة، إلا أنها رابطة سياسية تجعل شعوبا مختلفي العناصر والقومية يولون وجوههم شطر رايتها بعاطفة من أنفسهم واختيار ومن هذه الوجهة ينظر إليها بغاة الاستعمار بعين عابسة، ويحاول الغر، الذي ينخدع ببهرج آرائهم، أن يطوى رايتها ويمحو أثرها» (٢٤)؟!..

لقد كانت الحصن الذي جمع المسلمين، على امتداد تاريخهم الطويل، في مواجهة الغزاة.. وحتى في لحظات ضعفها ومرضاها، كانت «الرمز» الذي ظل الاستعمار على عدائه له وسعيه لمحوه، مخافة أن يتداركها التجديد والإصلاح فتعود حصنا للمسلمين، يجمع وحدتهم، ويحول بين الاستعمار وبين التهام أوطانهم واستنزاف ثرواتهم واحتلال عقولهم بفكرية التغريب..! هكذا أدرك الشيخ الخضر خطر دعوى «علمانية الإسلام» على قضية القضايا بالنسبة للأمة.. قضية: رفضها لسلطان الأجنبي، ونهوضها لانتزاع حريتها من الاستعمار.



وإذا كان كتاب «الإسلام وأصول الحكم» قد ذهب في تشويه صورة «الخلافة» الإسلامية، تاريخيا، إلى حد الافتراء الذي جعلها قهرا مسلحا واستبدادا بالأمر، من دون الأمة، باسم الله!.. فإن كتاب الشيخ الخضر قد برئ من «رد الفعل» الذي يبيض وجه هذه الخلافة دائما، حتى ولو كان ذلك بالزور والبهتان!.. بل إن الرجل لا يرغب في إدارة المعركة حول اسم النظام وعنوانه.. فالدولة الإسلامية هي المطلوب.. وليست «الخلافة» هي الشكل

الوحيد ولا الاسم المفرد لهذه الدولة الإسلامية .. وفارق بين أن ننتقد تراثنا في نظم الحكم لنقترب من مقاصد الإسلام في «الدولة الإسلامية»، وبين أن يكون هذا النقد سبيلا إلى التخلي عن شرط «إسلامية الدولة» وتجريد الإسلام من شرعه ومدخله في السياسة وتنظيم المجتمعات .. «فلم يدع أحد قط أن صلاح شأن الرعية وصيانة شعائر الدين مربوطان باسم الخلافة، وأن لقب الخليفة كالرقية النافعة، يذهب بها كل بأس، أو الدعوة المستجابة، ينزل عندها كل خير، والذي نعلمه ويعلمه أشباه العامة من المسلمين أن الخلافة لا تريك آثارها وتمنحك ثمارها من منعة وعزة وعدالة إلا إذا سارت على سنة العزم في الأمور والحكمة في السياسة» (٢٥).

وإذا كان العصر الحديث قد أُلح ويلح على إعلاء مكانة الأمة في تسيير شؤون الدولة والمجتمع، فليس هناك، في نهج الإسلام السياسي، ما يعارض هذا الاتجاه، بل إن هذا هو نهج الإسلام الأصيل في هذا الباب «فالقوة المشروعة للخليفة لا تزيد على القوة التي يملكها رئيس دولة دستورية، وانتخابه في الواقع إنما كان لأجل مسمى وهو مدة إقامته قاعدة الشورى على وجهها، وبذله الجهد في حراسة حقوق الأمة، وعدم وقوفه في سبيل حريتها» (٢٦) .. وشكل بعض الحكومات القائمة على خليفة ووزراء ومجلس نيابي يجرى انتخابه تحت ظلال الحرية التامة لا يخالف الشكل الملائم للخلافة الحقيقية بحال (٢٧) .. بل لقد ذهب الإسلام السياسي في شروط الخليفة إلى الحد الذي يجعل من دولته «الواقع» القريب من «مثال» «المدينة الفاضلة»! .. فلقد

(٢٥) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٩٠ من طبعة الأصل»

(٢٦) الباب الأول من الكتاب الأول «ص ١٣ من طبعة الأصل»

(٢٧) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٨٤ من طبعة الأصل»

«قرر جمهور أهل العلم في شروط الخليفة أن يكون بالغاً في العلم رتبة الاجتهاد، وأن يكون ذا رأى وخبرة بتدبير الحرب والسلام، وأن يكون شجاعاً لا يرهب الموت الزؤام فما دونه، وأن يكون عادلاً لا تأخذه في الحق لومة لائم وتعرف مزية العدل باختبار سيرته فيما كان يتولاه من أعمال قبل منصب الخلافة أو بما تدل عليه التجارب والمشاهدة الطويلة من استقامته وشرف همته وإنكاره ما يفعل الظالمون بغيرة وحماسة» (٢٨).

وليست صحيحة ولا دقيقة ولا صادقة تلك الصورة الشوهاء التي عممها صاحب «الإسلام وأصول الحكم» على مجمل نظام الخلافة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي.. «فلقد أتى عليها حين من الدهر وهي لا تنتضى حسامها ولا تلمع بإنذارها ووعيدها إلا في وجه عدو يتربص بالمؤمنين الدوائر، أو ثائر عصفت به ريح الأهواء وما له من أولى الأبواب ولي ولا عاذر وأدركها زمن بعدت فيه عن حقيقتها، فخلطت عملاً صالحاً وآخر سيئاً، وربما كان إثمها في بعض الأحيان أكبر من نفعها» (٢٩).. فالتعميم في تصوير الخلافة بصورة «القهر المستبد باسم الله» غريب عن المنهج العلمي في دراسة التاريخ.

أما الصورة العثمانية للخلافة، والتي أتاحت لأعداء «الدولة الإسلامية» تشويه صورة الخلافة، بإطلاق وتعميم، فإن الإسلام السياسي حجة عليها وعلى سلاطينها، وليست هي بالحجة على هذا الإسلام.. «ولو أن المتأخرين من سلاطين آل عثمان أعطوا للخلافة شيئاً من حقوقها، وراعوا ما أمر الله به من وسائل استقامتها لما انفرط عقد هذه الممالك الإسلامية وأصبح كل

(٢٨) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٨٢ من طبعة الأصل»

(٢٩) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٦٤ من طبعة الأصل»

قطعة منها تحت سلطة أجنبية تستبد عليها في حكمها وتتصرف في رقاب شعوبها وأموالهم كيف تشاء» (٣٠).

لكن المرض لا يبرر الإعدام.. والفساد لا يستدعي اليأس من الإصلاح.. فإذا كانت الخلافة الإسلامية لا تعدو: «الدولة الإسلامية الجامعة»، «فليس إصلاح شأنها - إذا فسد - وإعادةتها إلى سيرتها المثلى ممن يغارون على مصلحة الشرق واتحاد شعوبه ببعيد» (٣١)؟..

هذا عن الخلافة في التاريخ..



ولقد كانت الفكرة الجوهرية والمحورية لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» هي دعوى أن الإسلام دين لا دولة، ورسالة لا حكومة، ويا بعد ما بينه وبين السياسة وتنظيم المجتمعات! وبعض الذين تصدوا لنقد هذا الكتاب بلغوا في معاداة هذه الدعوى مبلغ «رد الفعل»، حتى لقد بدت في أقوالهم رائحة تصور الحكومة الإسلامية «حكومة دينية» تشبه تلك التي عرفتها أوروبا حاكمة «بالحق الإلهي».. ذلك أنهم تحدثوا عن «وحدة» الدين والدولة، مقابل دعوى «الفصل» بينهما!.

لكن هذا الموقع - موقع «رد الفعل»، الغريب عن روح الإسلام وجوهره - لم يكن هو الموقع الفكري للشيخ الخضر عندما نقض كتاب الشيخ علي عبدالرازق.. فهو قد تبنى موقف علماء الكلام المسلمين، من مختلف تيارات فكر أهل السنة، الذين قرروا أن «الخلافة - الإمامة - الدولة» ليست من أصول الدين ولا أركانه ولا عقائده، وأنها من الفروع.. ومن ثم فلا حجة لمن يدعى «علمانية

(٣٠) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٨٧ من طبعة الأصل»

(٣١) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٦٤ من طبعة الأصل»

الإسلام» بسبب خلو القرآن من الآيات التي تنص على «الخلافة - الإمامة - الدولة»، فمكان الفروع، ليس بالضرورة هو القرآن الكريم.. واستمراراً لهذا النهج الإسلامي العريق قال الشيخ الخضر: «إن الخلافة ليست من نوع العقائد»^(٣٢).. وبحثها يرجع إلى النظر في حكم عملي لا في عقيدة من عقائد الدين ومما يترتب على الفرق بين الأحكام العملية والعقائد أن الأحكام العملية يكتفى فيها بالأدلة المفيدة ظناً راجحاً، وأما العقائد فإنها لا تقوم إلا على براهين قاطعة.. فلا غضاضة على حكم الخلافة إذا لم يرد به قرآن يتلى، إذ ليست الخلافة زائدة على إماراة عامة تحرس شعائر الدين وتسوس الناس على طريق العدل، ولم يكن وجه المصلحة من إقامة هذه الإماراة بالخفي الذي يحتاج إلى أن يأتي به قرآن صريح.. فالقرآن لم يصرح بحكم الإماراة العامة اكتفاء بما بثه في تعاليمه من الأصول التي تبينها السنة ويرجع إليها الراسخون في العلم عند الحاجة إلى الاستنباط، ولأن في الأمر بإطاعة أولى الأمر عبرة لأولى الألباب..»^(٣٣)! فإذا استدلل علماء الإسلام على وجوب «الخلافة - الإمامة - الدولة الإسلامية» بضرورتها، لأن «ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعهم عن الباطل وازع، يفضي إلى تبدد الجماعة، وإضاعة الدين، وانتهاك حرمة الأموال والنفوس والأعراض، فإنهم - بهذا الاستدلال» - إنما يطبقون قاعدة شرعية، وهي قاعدة: «الضرر يزال» أو قاعدة: «ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدوراً، فهو واجب»..»^(٣٤).

ومن هذا الموقع الفكري، الذي يرى وجوب «الدولة الإسلامية»

(٣٢) الباب الثاني من الكتاب الأول «ص ٣٣ من طبعة الأصل»

(٣٣) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٧٤، ٧٥ من طبعة الأصل»

(٣٤) الباب الثاني من الكتاب الأول «ص ٢٦ من طبعة الأصل»

- وليس أى دولة - دون أن تكون هذه الدولة عقيدة من عقائد الدين أو ركنا من أركانه - أنكر الشيخ الخضر إسلامية الصورة التى صور بها الشيخ على عبدالرازق الخليفة المسلم، ورفض ما قاله صاحب «الإسلام وأصول الحكم» عن طبيعة سلطات الخليفة فى الإسلام، لقد قال على عبدالرازق، عن الخليفة: «إن ولايته عامة ومطلقة، كولاية الله تعالى ورسوله الكريم».. وعلق الخضر على هذه العبارة فقال: «إنها من مبالغاته التى تضع للخلافة فى نفوس المستضعفين من الناس صورة مكروهة، ولو كان المؤلف - «على عبدالرازق» - يمشى فى بحثه على صراط سوى لتحرى فيما ينطق به عن المسلمين أقوالهم المطابقة، وهم لم يقولوا إن ولاية الخليفة عامة ومطلقة كولاية الله، فإن الله يفعل ما يشاء فيمن يشاء، ولا يسأل عما يفعل، والخليفة مقيد بقانون الشريعة ومسئول عن سائر أعماله وكذلك رسول الله ﷺ له خصائص لا يحوم عليها الطير ولا يبلغها مدى البصر، منها أن تصرفاته نافذة ولا تتلقى إلا بالتسليم، وتصرفات الخليفة قد تقابل بالمناقشة والنقض والإنكار..» (٣٥).

وفى ضراحة وخسم يقرر الشيخ الخضر أن الأمة الإسلامية هى مصدر السلطات التى فوضت بعضها منها للخليفة والإمام، فلا علاقة لطبيعة سلطاته بتلك التى زعمتها الكهانة والدولة الدينية للأباطرة والملوك الذين جعلوا سلطانهم مستمدا من الله.. لقد زعموا نيابتهم عن الله.. بينما الخليفة الإسلامى نائب عن الأمة ووكيل عنها.. «ولم نعر على كلمة - فى فكر علماء الإسلام - تنبئ - ولو بطريق التلويح - أن سلطان الخليفة مستمد من سلطان الله، وقصارى ما يستنتج من كلماتهم عنها ومباحثهم

فيها أن الله أوجب على الناس إقامة إمام، وأن ولايته تنعقد إما بمبايعة أهل الحل والعقد أو بعهد من الخليفة قبله، وأنه إذا سعى في السياسة فسادا، كان للأمة انتزاع زمام الأمر من يده ووضعه في يد من هو أشد حزما وأقوم سبيلا...» (٣٦).

فالإسلام يوجب «الدولة الإسلامية»، التي تسوس الناس بشريعته، وتحفظ بيضته... وفي ذات الوقت ينكر مزاعم القائلين بسلطان إلهي لرأس هذه الدولة... فلا هي «العلمانية» التي تفصل «الدين» عن «الدولة» ولا هي «الكهانة» - والدولة الدينية - والحكم بالحق الإلهي - ونياية الحاكم عن الله... وإنما هي «الدولة المدنية» الحاكمة والمحكومة بشريعة الإسلام... وبعبارة الشيخ الخضر: «إن شارع الإسلام يقصد إلى أن يكون للمسلمين دولة ذات صبغة دينية» (٣٧)... ورياسة غير منفصلة عن الدين... وإمارة مرتبطة بالدين» (٣٨)... فالإسلام دين وشريعة وسياسة، وعلى الدولة أن تضع سياستها في صبغة إسلامية» (٣٩)... لأن الإسلام عقيدة وشريعة ونظام اجتماعي، فهو بالنظر إلى أصول العقائد التي هي باب الإيمان به، إنما يدعى إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، إذ لا يمكن لبشر أن يدخل في قلب بشر عقيدة إلا أن يقرنها بما يثبتها في النفس من برهان أو إقناع وأما الشرائع والنظم الاجتماعية، فإن التجربة، في القديم والحديث، دلت على أنها لا تقوم في أمة ولا يطرد نفاذها إلا أن تكون شدة البأس بجانبها والسيوف من ورائها فلا بد للإسلام من دولة ذات شوكة لتقوم على إجراء هذه الشرائع والنظم وتحول بينها وبين قوم لا

(٣٦) الباب الأول من الكتاب الأول «ص ١٤ من طبعة الأصل»

(٣٧) الباب الأول من الكتاب الثالث «ص ١٩٧ من طبعة الأصل»

(٣٨) الباب الثاني من الكتاب الثالث «ص ٢٢١ من طبعة الأصل»

(٣٩) الباب الثالث من الكتاب الثالث «ص ٢٤٤ من طبعة الأصل»

يبصرون...» (٤٠).

وإذا كانت دعوى صاحب «الإسلام وأصول الحكم» أن الرسول، ﷺ، كان «مبلغاً» فقط، لم يكلف «بالتنفيذ»، هي دعوى متهافئة لم يقلها قبله قائل، من الشرق أو الغرب، من المسلمين أو من غيرهم، فإن الشيخ الخضر يتحدث عن ولاية الرسول، رافضاً أن تقتصر على القلوب دون الأجسام - وهي دعوى على عبدالرازق - ويقول: إن «النظر يقضى بأن الولاية على القلوب لا تكفي في صيانة الحقوق وحفظ النفوس والأموال والأعراض، وأنه لابد من ولاية يكون شأنها تنفيذ قوانين المعاملات والعقوبات فيمن يطغى به الهوى أو يتخبطه الغضب وإن كان من المؤمنين فولاية الرسول، ﷺ، كانت على القلوب ثم على الأجسام، وكانت ولاية هداية وتدبير لصالح الحياة، وكانت رئاسة دينية وسياسية، وكلاهما من عند الله، ولا بعد بين السياسة والدين إلا في نظر قوم لا يكادون يفقهون حديثاً» (٤١) .. لقد كان الرسول الأعظم مظهر السلطة التشريعية، ومصدر السلطة التنفيذية، فالحكمة تجرى على لسانه، ودم النفوس الخبيثة يجرى على سنانة يرسل الموعدة الحسنة تحت مثار النقع، ويسن القانون العادل وهو يقاتل وحوشاً غابها الرماح، ولقد كان في تشريعه الحكيم أو عزمه النافذ عبرة لأولى الألباب...» (٤٢)!

وإذا كان «الدين» وضعاً إلهياً، ثابتاً... فإن «الصبغة الدينية» للدولة الإسلامية وسياستها لا تعني ثبات نظم هذه الدولة وثبات قوانينها، ولا تعني «الإلهية» و«الثبات» لهذه النظم والقوانين جميعاً... فالثابت هو «المقاصد والفلسفات والغايات» وبعض

(٤٠) الباب الثاني من الكتاب الثاني «ص ١٤٣ من طبعة الأصل»

(٤١) الباب الثالث من الكتاب الثاني «ص ١٦٧، ١٦٨ من طبعة الأصل».

(٤٢) الباب الأول من الكتاب الثاني «ص ١١٢ من طبعة الأصل»

قليل من الأحكام التي تعلقت بثوابت لا تتغير ولا تتطور بتغير الزمان والمكان - أما ما عدا هذا القليل فهو متغير ومتطور يلعب فيه العقل المسلم والإبداع التشريعي للمسلمين الدور الأول والأعظم دونما قيد إلا الروح العامة لشريعة الإسلام والمصلحة المبتغاة للأمة الإسلامية.. فلقد «أجمع المسلمون على أن إصلاح السياسة شطر من مقاصد الإسلام - ولكن - هل ادعوا، مع هذا، أن الإسلام رسم للسياسة خطة معينة ووضع لكل واقعة حكما مفصلا؟.. الحق أنهم لم يفعلوا ذلك، بل ملأوا كتبهم ببيان أن الشريعة فصلت بعض أحكام لا تختلف فيها أحوال البشر، ثم وضعت أصولا ليراعى تطبيقها على الوقائع حال الظروف الحافة بها، ومن هذه الأصول قاعدة: «رعاية المصالح المرسله»، وقاعدة: «العادة محكمة»، وقاعدة: «سد الذرائع»، وقاعدة: «المشقة تجلب التيسير»، وقاعدة: «ارتكاب أخف الضررين» و قاعدة: «الضرر يزال»^{٤٣}.. ولقد عنيت الشريعة، في الأكثر، بتفصيل ما لا يختلف فيه مصالح الأمم ولا يتغير حكمه بتغير الزمان والمكان وذلك ما يرجع إلى العقائد والأخلاق ورسوم العبادات، ثم جاءت إلى قسم المعاملات والسياسات فأنت على شيء قليل من تفاصيله، وطوت سائر في أصول عامة ثلاث:

● إحداهما: أن أحكام هذا القسم تختلف بحسب ما يقتضيه حال الزمان وتطور الشعوب، فإذا وقعت الواقعة أو عرضت الحاجة نظر العالم في منشئها وما يترتب عليها من أثر، واستنبط لها حكما بقدر ما تسعه مقاصد الشريعة ومبادئها العليا.

● ثانيها: أن وقائع المعاملات والسياسات تتجدد في كل حين، والنص على كل جزئية غير متيسر، علاوة على أن تدوينها

يستدعى أسفاراً لا فائدة للناس في كلفة حملها.

● ثالثها: أن الشريعة لا تريد أسر العقول وحرمانها من التمتع بلذة النظر والتسابق في مجال الاجتهاد «٤٤» ..

ولذلك وجدنا فقهاء المسلمين يجتهدون، كل من منظوره، وعلى ضوء واقعه، ووفق مقتضيات عصره، يجتهدون في «وضع» القوانين الإسلامية المسترشدة بروح الشريعة والمحكومة بمنطقها الإسلامي العام.. فهم «ينظرون إلى المصالح ويوازنون بينها وبين المفاسد.. كما ينظر إليها أصحاب القوانين الوضعية، من حيث عظمها وصغرها، ومن حيث ما يترتب عليها في الخارج من آثار نافعة أو عواقب سيئة» «٤٥».. ثم يصوغون القوانين، التي كونت تراثنا في فقه المعاملات.

فالذين يتصورون أن «إسلامية القانون» في الدولة الإسلامية، تعنى إلزام الحاضر باجتهدات الماضي، أو إلزام كل عالم الإسلام باجتهد واحد، لا يفقهون هذا الجانب من سياسة الإسلام.. بل إن بلوغ عالم الإسلام في التقارب والتضامن والاتحاد درجة إقامة الخلافة الواحدة، أو الحكومة الواحدة لا يعنى وحدة النظم والقوانين إذا ما اختلف الواقع في إطار عالم الإسلام.. ذلك «أن أخذ الأمم الإسلامية بحكومة واحدة لا يقتضى توحيد قانونها السياسى أو القضائى، بل يوكل أمر كل شعب إلى أهل الحل والعقد منه، فهم الذين يتظرون فيما تقتضيه مصالحه، ولا يقطعون أمراً حتى يشهدهم من أوتوا العلم بأصول الشريعة لئلا يخرجوا عن حدودها ومقاصدها..

(٤٤) الباب الثانى من الكتاب الثانى «ص ١٥٤، ١٥٥ من طبعة الأصل»

(٤٥) الباب الأول من الكتاب الثالث «ص ٢٠١ من طبعة الأصل»

فالتشريع الإسلامى قائم على رعاية المصالح، وما هى إلا المصالح التى توضع فى ميزانه المستقيم، وهذا الميزان المستقيم لا يبخس شعبا من الشعوب مصلحته التى يشهد بها العقل السليم، ولا يفصل حكما واحدا يجره على كل شعب وفى كل زمان، إلا إذا لم تختلف فيه مصالح الشعوب، فإن اختلفت اختلفا يعقله العالمون فلكل شعب حكم وسياسة، وذلك تقدير العزيز العليم..» (٤٦)

فالدولة الإسلامية: دولة دستورية.. ورأسها: حاكم دستورى.. وأمتها: هى مصدر السلطات.. وقانونها إبداع وثمره لعبقرية فقهاءها، يصوغون أغلبه بالاجتهاد المحكوم بروح الشريعة ومصلحة الأمة المرتبطة بظروف الزمان ومقتضيات المكان.. وهى، فى ظل الخلافة والحكومة الواحدة، أشبه بعصبة الأمم الإسلامية وجامعة الدول الإسلامية منها بالدولة الواحدة التى يسود فيها القانون الواحد والنظام الواحد فى واقع متغاير رغم وحدة الإسلام!..

وإذا كان هذا هو حال «الإسلام السياسى»، وإذا كانت تلك هى قاعدة «سياسة الإسلام».. فهل بنا من حاجة «لعلمانية» الحضارة الغربية، نتنكر باستعارتها لطبيعة إسلامنا؟!.. وألا يزعج أولئك الذين يزيفون تاريخنا السياسى وفكرنا الإسلامى السياسى، لا لشيء إلا لافتنال التماثل بينه وبين تاريخ الكهانة الكنسية فى أوروبا العصور المظلمة والوسطى، بل ويزيفون صورة الإسلام، بجعله «علمانية» أو «كهانة».. لا لشيء إلا ليبرروا استعارتهم «للعلمانية» الغربية.. فهم يستوردون «مشكلة» ليستوردوا لها «الحلول»؟!..

هكذا نظر الشيخ الخضر إلى القضية المحورية والجوهرية
في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» .. وحدد، حيالها، رؤيته
لموقف الإسلام.



وإذا كنا قد سبق وحققنا ونشرنا كتاب الشيخ الخضر «نقد
كتاب الإسلام وأصول الحكم» ضمن كتابنا «معركة الإسلام
وأصول الحكم» - فهذا نحن - إكمالاً لإبراز جهاد هذا الإمام
الكبير في هذا الميدان - ميدان علاقة الإسلام بالسياسة والدولة
والقانون .. ومرجعية الشريعة الإسلامية وصلاحياتها عبر الزمان
والمكان - ها نحن نقدم له .. في هذا الكتاب ثلاث دراسات :

- الأولى : عن «ضلالة فصل الدين عن السياسة»
 - والثانية : عن «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان»
 - والثالثة : عن سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين
- سائلين المولى - جل وعلا - أن ينفع بها .. إنه - سبحانه -
خير مسئول وأكرم مجيب .

ربيع الأول ١٤٣٤ هـ

يناير ٢٠١٣ م

د. محمد عمارة

ضلالة فصل الدين من السياسة

ما زال الرسل عليهم السلام يرمون في الدعوة إلى أصول الإيمان بالله عن قوس واحدة، ولكل رسول بعد هذا شريعة يراعى في أمرها ونهيها حال من يرسل إليهم خاصة، حتى حضر الوقت الذي تهيأ فيه البشر على اختلاف بيئاتهم للانتظام في شريعة واحدة، فبعث الله المصطفى ﷺ بالحنيفية السمحة، وجعله خاتم النبيين، وقضى بأن تكون شريعته خاتمة الشرائع، ولعموم رسالته سواء الشاهد فيها والغائب، والعربي والعجمي، أقام على صدقه آيات باقيات ما نظر فيها ذو فطرة صافية أو بصيرة نافذة إلا أسلم وجهه لله قانتاً :

﴿ وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأَتَذْكُرَكُم بِهِ ۖ وَمَنْ بَلَغْ ۖ ﴾

(الأنعام : ١٩)

ولخلود شريعته جعلها أبلغ الشرائع حكمة، وأوفاهها أصولاً وأوسعها للمصالح رعاية.

ثلاث حقائق كل واحدة منها شطر من الإسلام: عموم رسالة محمد ﷺ، واشتمال شريعته بنصوصها وأصولها على أحكام ما لا يتناهى من الوقائع، وكون هذه الشريعة أحكم ما تساس به الأمم، وأصلح ما يقضى به عند التباس المصالح أو التنازع في الحقوق.

أجمع علماء المسلمين على هذه الحقائق وعرفها عامتهم، فمن أنكر واحدة منها فقد ابتغى في غير هداية الإسلام سبيلاً. ومثل من يمارى في شيء منها ثم يدعى أنه لا يزال مخلصاً للإسلام مثل من يضرب بمعوله في أساس صرح شامخ ثم يزعم أنه حريص على سلامته عامل على رفع قواعده.

فتنت مدنية الشهوات أشخاصاً ينتمون إلى الإسلام، فانحرفت بهم عن المحجة، وأدركوا أن مجاهرتهم بإنكار رسالة المصطفى ﷺ تسقطهم من حساب المسلمين دفعة، فلا يبلغون من فتنة الأمة مأرباً، فبيتوا أن يبقوا ثوب الإسلام على أكتافهم ويحركوا بمدحه في بعض المجالس ألسنتهم أو في بعض الصحف أقلامهم لكي يركن الغافلون من المسلمين إلى أقوالهم فيقذفوا من وراء ريائهم وثقة بعض الناس بهم ما شاءوا من آراء خاسرة، ويزعموا أن هذه الآراء من هداية الإسلام أو أن الإسلام لا ينكرها.

والواقع أن هذا الصنف من المنحرفين قد أحدث في بعض البلاد الإسلامية آثار فساد لم يحدث معشارها النابذون إلى الدين على سواء، وكم أرتنا الأيام في هذا الصنف من عجائب دلتنا على أن هناك مغارات يأترون بالدين بين حيطانها، ولغة إذا حضرهم بعض المسلمين يجنحون إلى التخاطب بها، وضروباً من الإغواء يجهدون أنفسهم في تمويهها.

منذ عهد قريب أخذ بعض الكاتبين يتشبهون بمن يؤلف على طريق البحث العلمي، فقالوا ما شاءوا أن يقولوا وخرجوا بغير مناسبة منطقية إلى إنكار أن يكون للإسلام مدخل في الشؤون القضائية والمعاملات المدنية (٤٧).

جال هذا الصوت جولة الباطل ثم ذهب كصيحة في واد، ولم يبق له صدى إلا في آذان رهط لا يسمعون رشداً، ولا يفقهون حجة، وإن شئت فقل: صادف ذلك الصوت أفئدة هواء فجعلوا يحاكونه في بعض ما يكتبون ويوقظون فتناً لو أقبل كل على ما

(٤٧) الإشارة إلى كتاب الشيخ علي عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم» الذي صدر سنة ١٩٢٥ م. ولقد رد عليه الشيخ الخضر حسين بكتاب «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم»، ولقد قمنا بتحقيقه وإعادة نشره ضمن كتابنا «معركة الإسلام وأصول الحكم».

يحسن أن يتحدث فيه لكانوا عنها في شغل .

ما كدنا ننتهى من إمطة أذى ذلك الذى ادعى أنه يفسر القرآن بالقرآن ، حتى خرجت إحدى المجلات تحمل مقالاً تحت عنوان : (داء الشرق ودواؤه) وفي هذا المقال دعاية إلى فصل الدين عن السياسة ، وبلغ بكاتبه الحال أن زعم أن سبب تأخر المسلمين عدم فصلهم للدين عن السياسة .

ونحن نود والله يعلم أن يقبل كل من بيده قلم على ما فيه خير للناس ، والموضوعات العلمية والأدبية والسياسية مترامية الأطراف ، وانصراف نفس الكاتب عن البحث فى أمثال هذه الموضوعات ليس بعذر يبيح له أن يخوض بقلمه فى الحديث عن الدين خوض من يقولون مالا يتدبرون .

ونود والله يعلم أن نقبل على شأننا ، ونمضى فى سبيلنا وليس فى فطرتنا الولوع بأن ننفد لكاتب رأياً أو نبطل لباحث قولاً ، ولكن القوم أصبحوا يتساقطون على طمس معالم الحقيقة والفضيلة تساقط الفراش على السراج ، والسكوت عنهم تفريط فى جنب الله ، ومن فرط فى جنب الله خسر الدنيا قبل الآخرة .

قال صاحب المقال فى ذكر أهم النقاط الجوهرية التى ترجع إليها أسباب ضعف الشرق : (الثانية عدم التفريق بنظام قاض بين السلطتين الدينية والدنيوية ، فكان هذا من جملة المسببات لتأخر المسلمين إذ أن جمع السلطتين فى شخص واحد بدون تحديد لهما كان من أبعد (٤٨) الأمور إلى اختلال النظام ، وإذا كان هذا أفاد المسلمين فى صدر التاريخ الإسلامى وأمر العالم لهم كما قدمنا ، إلا أنه كان بلاءً بعد انقسام المسلمين إلى ممالك و فرق وشيع ومذاهب وأحزاب ووجود دول أخرى تنازعهم السيادة على

(٤٨) كذا فى الأصل ولعلها محرفة عن كلمة «أدعى» .

العالم ، وقد عاد اجتماع هاتين السلطتين بلاءً عليهم إذ أصبحت
الرياسة الدينية والدنيوية في الواقع في قبضة تلك الدول التي
نازعتهم كما هو مشاهد الآن .

نعرف من قبل أن يظهر هذا المقال أن الذين يدعون
إلى فصل الدين عن السياسة فريقان : فريق يعترفون بأن
للدين أحكاماً وأصولاً تتصل بالقضاء والسياسة ، ولكنهم
ينكرون أن تكون هذه الأحكام والأصول كافلة بالمصالح
آخذة بالسياسة إلى أحسن العواقب ، ولم يبال هؤلاء أن
يجهروا بالطعن في أحكام الدين وأصوله ، وقبلوا أن يسميهم
المسلمون ملاحدة ، لأنهم مقرون بأنهم لا يؤمنون بالقرآن
ولا بمن نزل عليه القرآن .

ورأى فريق أن الاعتراف بأن في الدين أصولاً قضائية وأخرى
سياسية ، ثم الطعن في صلاحها إيدان بالانفصال عن الدين ، وإذا
دعا المنفصل عن الدين إلى فصل الدين عن السياسة كان قصده
مفضوحاً وسعيه خائباً ، فاخترع هؤلاء طريقاً حسبه أقرب إلى
نجاحهم وهو أن يدعوا أن الإسلام توحيد وعبادات ، ويجحدوا
أن يكون في حقائقه ما له مدخل في القضاء والسياسة ، وجمعوا
على هذا ما استطاعوا من الشبه لعلهم يجدون في الناس جهالة أو
غباوة ، فيتم لهم ما بيتوا .

هذان مسلكان لمن ينادى بفصل الدين عن السياسة ، وكلاهما
يبتغى من أصحاب السلطان أن يضعوا للأمة الإسلامية قوانين
تناقض شريعتها ، ويسلكوا بها مذاهب لا توافق ما ارتضاه الله
في إصلاحها ، وكلا المسلكين وليد الافتتان بسياسة الشهوات ،
وقصور النظر عما لشريعة الإسلام من حكم بالغات .

أما أن الإسلام قد جاء بأحكام وأصول قضائية ، ووضع في فم
السياسة لجاماً من الحكمة ، فإنما ينكره من تجهل القرآن والسنة

ولم يحفل بسيرة الخلفاء الراشدين، إذ كانوا يزنون الحوادث بقسطاس الشريعة، ويرجعون عند الاختلاف إلى كتاب الله أو سنة رسول الله.

في القرآن شواهد كثيرة على أن دعوته تدخل في المعاملات المدنية، وتتولى إرشاد السلطة السياسية قال تعالى:

﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾

(المائدة: ٥٠)

وكل حكم يخالف شرع الله فهو من فصيلة أحكام الجاهلية

وفي قوله تعالى ﴿ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ إيماء إلى أن غير الموقنين قد ينازعون في حسن أحكام رب البرية، وتهوى أنفسهم تبديلها بمثل أحكام الجاهلية، ذلك لأنهم في غطاء من تقليد قوم كبروا في أعينهم ولم يستطيعوا أن يميزوا سيئاتهم من حسناتهم وقال تعالى:

﴿ وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾

(المائدة: ٤٩)

فرض في هذه الآية أن يكون فصل القضايا على مقتضى كتاب الله، ونبه على أن من لم يدخل الإيمان في قلوبهم يبتغون من الحاكم أن يخلق أحكامه من طينة ما يوافق أهواءهم، وأردف هذا بتحذير الحاكم من أن يفتنه أسرى الشهوات عن بعض ما أنزل الله، وفتنتهم له في أن يسمع لقولهم، ويضع مكان حكم الله حكماً يلائم بغيتهم قال تعالى:

﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾

(المائدة: ٤٥)

وفي آية : ﴿ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾

(المائدة : ٤٧)

وفي آية ثالثة :

﴿ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾

(المائدة : ٤٤)

وفي القرآن أحكام كثيرة ليست من التوحيد ولا من العبادات، كأحكام البيع والربا والرهن والدين والإشهاد، وأحكام النكاح والطلاق واللعان والإيلاء والظهار والحجر على الأيتام والوصايا والمواريث، وأحكام القصاص والدية وقطع السارق وجلد الزاني وقاذف المحصنات، وجزاء الساعي في الأرض فساداً بل في القرآن آيات حربية فيها ما يرشد إلى وسائل الانتصار كقوله تعالى مرشداً إلى القوة المادية :

﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾

(الأنفال : ٦٠).

وقوله تعالى مرشداً إلى القوة المعنوية :

﴿ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً ﴾

(التوبة : ١٢٣).

وقوله تعالى منبهاً على خطة هي من أنفع الخطط الحربية :

﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ ﴾

(التوبة : ١٢٣).

والكفار هنا المحاربون، ففي الآية إرشاد إلى أن يكون ما بينهم وبين ديارهم أمناً، ولا يدعوا من ورائهم من يخشون منه أن ينهض إلى أموالهم وأهليهم من بعدهم، أو يجلب عليهم بخيله ورجله ليطعن في ظهورهم وقد أقبلوا على العدو الذي تجاوزوا إليه بوجوههم، وفي الآيات الحربية ما يتعلق بالصلح كقوله تعالى :

﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾

(الأنفال: ٦١).

وقوله تعالى:

﴿ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾

(التوبة: ٢٩).

وفيها ما يتعلق بالمعاهدات كقوله:

﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْذِرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ ﴾

(الأنفال: ٥٨).

وفي السنة الصحيحة أحكام مفصلة في أبواب من المعاملات والجنایات إلى نحو هذا مما يدل على أن من يدعو إلى فصل الدين عن السياسة إنما تصور ديناً آخر، وسماه الإسلام. وفي سيرة أصحاب رسول الله وهم أعلم الناس بمقاصد الشريعة ما يدل دلالة قاطعة على أن للدين سلطاناً على السياسة، فإنهم كانوا يأخذون على الخليفة عند مبايعته شرط العمل بكتاب الله وسنة رسول الله.

ولولا علمهم بأن السياسة لا تنفصل عن الدين لباعوه على أن يسوسهم بما يراه أو يراه مجلس شورا مصلحة، وفي صحيح البخاري: (كانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمراء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضع الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداءً بالنبي ﷺ).

ومن شواهد هذا محاوره أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في قتال مانعي الزكاة، فإنها كانت تدور على التفقه في حديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) فعمر بن الخطاب يستدل على عدم قتالهم بقوله في الحديث: (فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم) وأبو بكر الصديق يحتج بقوله في الحديث (إلا بحقها) ويقول: الزكاة من حق الأموال ولو لم يكونوا على

يقين من أن السياسة لا يسوغ لها أن تخطو خطوة إلا أن يأذن لها الدين بأن تخطوها، ما أورد عمر بن الخطاب هذا الحديث، أو لوجد أبو بكر عندما احتج عمر بالحديث فسحة في أن يقول له: ذلك حديث رسول الله، وقتال مانعي الزكاة من شئون السياسة. ومن شواهد أن ربط السياسة بالدين أمر عرفه خاصة الصحابة وعامتهم قصة عمر بن الخطاب إذ بدا له أن يضع لمهور النساء حداً، فتلت عليه امرأة قوله تعالى:

﴿وَأَتَيْتُمُ إحْدَنَهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾

(النساء: ٢٠)

فما زاد على أن قال: رجل أخطأ وامرأة أصابت، ونبذ رأيه وراء ظهره، ولم يقل لها: ذلك دين وهذه سياسة. وكتب السنة والآثار مملوءة بأمثال هذه الشواهد، ولم يوجد حتى في الأمراء المعروفين بالفجور من حاول أن يمس اتصال السياسة بالدين من الوجهة العلمية وإن جروا في كثير من تصرفاتهم على غير ما يأذن به الله، جهالة منهم أو طغياناً، وأراد الحجاج (٤٩) أن يأخذ رجلاً بجريمة بعض أقاربه فذكره الرجل بقوله تعالى:

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾

(الأنعام: ١٦٤).

فتركه ولم يخطر على باله وهو ذلك الطاغية أن يقول له: ماتلوته دين، وما سأفعله سياسة.

وأما قيام أحكام الشريعة على أساس العدل، ورسمها للسياسة

(٤٩) هو الحجاج بن يوسف الثقفي (٤٠ - ٩٥ هـ - ٦٦٠ - ٧١٤ م) أحد جبابرة ولاية بني أمية. قال عنه الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز «لوجاءت الأمم بمنافقيها وجئنا بالحجاج لرجحناهم»!

خطأ محكمة الوضع فسيحة ما بين الجوانب، فذلك ما لا أستطيع تفصيل الحديث عنه في هذا المقال، وفيما كتبناه ونكتبه إن شاء الله تعالى تحت عنوان: (الشرعية الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان) (٥٠) ما يساعد على الإمام بأصول الشريعة ومعرفة اتساعها لكل ما يحدث من الوقائع، والذي نقوله في هذا المقام إن السياسة لا تجد في الدين ما يقف دون مصلحة، ولا تجد منه ما يحمل على إتيان مفسدة، لا تجد فيه هذا ولا ذاك متى وزنت المصالح والمفاسد بميزان العقل الراجح، وكان القابضون على زمامها من حصافة الرأي في منعة من أن يطيش بهم التقليد أو إرضاء طائفة خاصة إلى أن يروا الفساد صلاحاً فيشرعوه، أو يروا الصلاح في لون الفساد فينصرفوا عنه وليس من شأن الدين أن يراعى فيما يشرع الأهواء الجامحة وإن كانت أهواء الملأ الذين استكبروا، أو أهواء من في الأرض جميعاً.

والرؤساء الذين لم يحافظوا في سياسة شعوبهم الإسلامية على أحكام الشريعة وآدابها، فوضعوا لهم قوانين جائرة وأذنوا بمظاهر غير صالحة إنما أتوا من ناحية جهلهم بسماحة شرع الإسلام وسعة قواعده وسمو مقاصده، وإذا كان على غير هؤلاء الرؤساء تبعة فعلى أولى الحل والعقد من فضلاء الأمة وعلمائها إذا أهملوا علاجها، ولم يبذلوا في دعوتهم إلى الاستقامة جهدهم. أما الأحداث وأشباه الأحداث الذين لا يهدأ لهم بال ما داموا يسمعون اسم الدين يجرى في لسان بعض الدول باحترام، فإن من نشأ في غير جد، وأسرف في حب اللهو، لا يألف شريعة تأمر بالعدل وتضع دون الأهواء الجامحة حاجزاً فلا عجب أن يتآمروا بها ويشيروا على السياسة أن تبتعد منها، وإذا بلغ هؤلاء مأربهم

في سياسة وقع زمامها في يد زائع عن سبيل الرشده ، فستذهب آمالهم خائبة في كل قطر يسوسه رئيس يقدر الإسلام قدره ويجد من حوله علماء درسوا الشريعة بنباهة ، ولا يخفى عليهم قصد من يتغنون بمدح الإسلام ، وقبل أن تستريح حناجرهم يطعنونه في الصميم .

يقول الكاتب : (إن جمع السلطتين في شخص واحد بدون تحديد لهما ، كان من أدعى الأمور إلى اختلال النظام) .
ليس في الإسلام سلطة دينية إلا على معنى أن الأمير ينفذ أحكام الشريعة المفصلة في الكتاب والسنة ، أو المندرجة في الأصول المأخوذة منهما ، وقاعدة الشورى التي قررها القرآن الكريم ، وجرى عليها الخلفاء الراشدون كافة بصحة الاجتهاد في الأحكام المستنبطة من الأصول ، أما النظم التي تقوم بها الشورى على وجهها الصحيح فموكولة إلى الآراء الراجعة وما تقتضيه مصالح الأمم أو العصور ، فالإسلام لم يترك السلطة التي وضعها في أيدي الأمراء مطلقة عن التقيد ، وإذا استهان بعض الأمراء بقاعدة الشورى فإن التشريع تام ، والوزر على من لم يأخذ نفسه بما قرره الشرع العزيز .

وإذا كان بعض الأمراء هم الذين خرجوا عما حده الإسلام لسلطتهم الدينية ، فحكمة الكاتب متى كان مسلمًا أن يقرر الحد الذي رسمه الإسلام ويبين للناس كيف تعداه أولو الأمر ، ليطالبوهم بالوقوف عنده ، لا أن يقول كلامًا مبهمًا ، ويبني عليه المناداة إلى شهوة هي فصل الدين عن السياسة ..

ويقول صاحب المقال : « وقد عاد اجتماع السلطتين بلاء عليهم إذ أصبحت الرياسة الدينية والدنيوية في الواقع في قبضة تلك الدول التي نازعتهم كما هو مشاهد الآن » .

لسقوط الشعوب الإسلامية في قبضة تلك الدول التي نازعتهم

أسباب ليس الجمع بين السلطتين منها في شيء، ومن طبيعة سيطرة تلك الدول عليهم أن تتصرف في شئونهم على طرق لا تحفظ حقوقهم ولا تراعى فيها مصالحهم، وهل ينقص هذا البلاء لو أن المسلمين أعلنوا فصل سياستهم عن الدين قبل أن يسقطوا في أيدي هذه الدول المنازعة لهم؟!

حرص الكاتب على شهوة فصل الدين عن السياسة جعله يورد في معرض التشويق إليها ما ليس بحق ولا يشبه أن يكون حقاً، بأي طريق عرف الكاتب أن تلك الدول إذا وجدت السياسة في يد والدين في يد أخرى، سلبت ما في اليد الأولى من سياسة وتركت اليد الأخرى تعمل في حدود سلطتها بحرية!

ويقول الكاتب: «وإذا كان هذا أفاد المسلمين في صدر التاريخ الإسلامي وأمر العالم لهم كما قدمنا، إلا أنه كان بلاء بعد انقسام المسلمين إلى ممالك وفرق وشيع ومذاهب وأحزاب، ووجود دول أخرى تنازعهم السيادة على العالم».

قد عرفت أن الأمير المسلم ليس عنده في الواقع سوى سلطة واحدة هي تدبير شئون الأمة على مقتضى القوانين الشرعية والنظم التي لا تخالف شيئاً من أصولها، فتجريد الأمير من السلطة الدينية هو عزل له عن الإمارة في نظر الشريعة، ومن لم يكن أميراً في نظر شارع الإسلام، فليس بأمر في نظر المسلمين، فالمسلمون لا يستطيعون أن يتصوروا أميراً مجرداً من السلطة الدينية فضلاً عن أن يجردوه منها بالفعل ويرضوا بعد تجريده منها بالاستماع إليه والطاعة له. ولم تكن السلطة الدينية بيد الأمراء في يوم من الأيام بلاء على المسلمين وإنما بلاء المسلمين في عدم قيام بعض أمرائهم بما توجبه هذه السلطة من نحو العدل والشورى والمساواة وإعداد القوة لتقرير الأمن وكف العدو الذي يبسط إليهم يده بالسوء.

قال صاحب المقال : « فكل مملكة احتضنت مذهباً في العقائد والفروع لتبقى وحدها منفصلة عن الممالك الأخرى ، فبعد الانقسام أصبح كل أمير منهم إماماً دينياً وحاكماً سياسياً لقطره ، فكانت النتيجة من هذا الجمع الإخلال بالنظام العام ، وزالت الوحدة المقصودة من روح التشريع الإسلامي فتعددت الخلافة واختلت أحكامها ، بعكس الأمم الأخرى التي تنبعت إلى حكمة الفصل بين السلطتين فصار ذلك الفصل مصدراً لفائدة الأمة وحمايتها من التلاشي والانحيار ، فلم يضرها اختلاف الدول فيها لوجود الرياسة الدينية قائمة في حدود سلطتها وتخصصها ، ولذلك بقيت وحدتها خالدة في عصمة من الانشقاق والتدهور اللذين أصابا الوحدة الإسلامية . »

وقع تفرق في الممالك الإسلامية ، وأصبح كل أمير مستقلاً بالنظر في أمور قطره ، فكانت النتيجة من استقلال كل أمير بمملكة مع تقاطع هذه الممالك وتدابرها انحلال الرابطة الإسلامية وزوال الوحدة المقصودة من التشريع الإسلامي .

فسبب اختلال النظام العام أو أحكام الخلافة ، انقسام الأمم الإسلامية إلى دول انقساما غير مصحوب بشيء من التحالف والتعاطف ، أما أن كل أمير يرجع إليه النظر في شئون رعيته الدينية فذلك من لوازم الإمارة في الإسلام ، فلم يكن لعد الأمير المستقل نفسه حارساً للدين في مملكته الخاصة دخل في اختلال النظام ، فوهن المسلمين جاء من جهة استقلال كل أمير بطائفة من المسلمين استقلالاً يقطع بينها وبين الدولة العظمى صلة التناصر والتعاون ، لا من جهة أن رعاية الدين داخلية في سياسة كل دولة .

ويقول الكاتب « بعكس الأمم الأخرى التي تنبعت إلى حكمة الفصل بين السلطتين ، فصار ذلك الفصل مصدراً لفائدة الأمة وحمايتها إلخ . »

وهذا صريح في أن الكاتب يريد من الدول الإسلامية أن تفعل ما فعلته الدول الغربية من تجريد السياسة من الدين، وهو رأى لا يصدر إلا ممن يكن في صدره أن ليس للدين من سلطان على السياسة، وهذا ما بيته فئة يريدون أن ينقصوا حقيقة الإسلام من أطرافها حتى تكون بمقدار الديانة المسيحية، ثم يصبغوا هذا المقدار من بعد بأى صبغة أرادوا، فيذهب الإسلام فلا القرآن نزل ولا محمد ﷺ بعث، ولا الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم جاهدوا فى الله حق جهاده، ولا الراسخون فى العلم سهرؤا فى تعرف الأصول من مواردها، وانتزاع الأحكام من أصولها.

يضرب الكاتب المثل بالأمم الأخرى ويزعم أن فصلها الدين عن السياسة كان مصدر فائدة الأمة وحمايتها من التلاشى والانحيار، ومن أجل فصلها للدين عن السياسة ووجود الرياسة الدينية قائمة فى حدود سلطتها لم يضرها اختلاف الدول فيها. وضرب المثل على هذا الوجه أثر نظرة متسرعة إذ ليس للرياسة الدينية فى الإسلام حد تنتهى إليه ثم يكون للأفراد أو الجماعات أن تفعل بعده ما تشاء، ولو كان فى دين تلك الدول قوانين مدنية ونظم سياسية، وقامت كل دولة على تنفيذ تلك القوانين والنظم داخل حدودها، أفيكون مجرد رعايتها لما جاء به دينها سبباً لانتشار مرض التقاطع بينها.

ليس فى طبيعة ربط السياسة بالدين التقهقر والتنازع إلا أن يكون فى تعاليم الدين ما يسير بالناس إلى وراء، أو ما يغرى بينهم العداوة والبغضاء، وليس فى دين الإسلام إلا ما يصعد بالأمم متى شاءت الصعود إلى السماء، وليس فيه إلا ما يدعو إلى الائتلاف والتعاون على أن تكون كلمة الحق هى العليا.

قال صاحب المقال: «ولنضرب لذلك مثلاً: وحدة الكنيسة الكاثوليكية فإنها على الرغم من اختلاف الدول الكاثوليكية

بقيت لها زعامتها وشعورها بقوة فكرتها، وقد رأينا أثرها في الحروب الصليبية المستمرة بل وفي كل الحوادث التي تلتها والتي تألبت فيها أوروبا على الأمم الإسلامية، فإن للكنيسة والجمعيات الدينية المختلفة التي تستمد سلطتها منها أثرها الفعال في بقاء وانتشار المسيحية وتأثيرها في سياسة العالم». ليس في الإسلام سلطة دينية تشبه السلطة الكاثوليكية، والسلطة الدينية في الإسلام لكتاب الله وسنة رسول الله:

﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ مِنْ شَيْءٍ فَردُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾

(النساء: ٥٩)

وعلى العلماء البيان وعلى الأمراء التنفيذ فإن أراد الكاتب من السلطة البيان فالبيان حق لكل عالم تفقه في أصول الشريعة ومقاصدها، فلا يختص به عالم دون آخر ولا يعد بيان العالم الذي تعينه الأمة للبيان أرجح من بيان غيره إلا أن تكون حجته أقوى، وإذا كان الأمر للحجة فما معنى تعيين شخص ليكون مصدر البيان في كل حال، فإن أراد من السلطة التنفيذ فليس له معنى سوى أن تكل الأمة إلى شخص القيام بتنفيذ أحكام الدين على أن تكون هي يده التي ينفذ بها، وسلاحه الذي يدافع به من يعارض في التنفيذ، وذلك معنى الخلافة المعروفة في الإسلام..

قال صاحب المقال: «ولو رزق المسلمون رجالا ينظرون بعين الناقد البصير - من قبل قرنين - وفصلوا الدين عن السياسة لكان للإسلام اليوم من الشأن والسيادة في الممالك التي اغتصبتها الدول الأوروبية ما لا يقل عما للفاتيكان، وما كان خطر الاستيلاء الأجنبي عليهم عظيما».

كلام يروج ولكن في غير هذا الوادي، ويتقبل ولكن بعقول لم تستر بهداية، يأسف صاحب المقال على الشأن والسيادة اللذين

فاتا المسلمين لعدم فصلهم الدين عن السياسة من قبل قرنين ، ويرى أن إبقاءهم الدين في جانب السياسة كان سبباً في أن صار خطر الأجنبي عليهم عظيماً .

فصل الدين عن السياسة هدم لمعظم حقائق الدين ولا يقدم عليه المسلمون إلا بعد أن يكونوا غير مسلمين ، وليست هذه الجناية بأقل مما يعتدى به الأجنبي على الدين إذا جاس خلال الديار ، وقد رأينا الذين فصلوا الدين عن السياسة علناً كيف صاروا أشد الناس عداوة لهداية القرآن ، ورأينا كيف كان بعض المبتلين بالاستعمار الأجنبي أقرب إلى الحرية في الدين ممن أصيبوا بسلطانهم ، ونحن على ثقة من أن الفئة التي تترتاح لمثل مقال الكاتب لو ملكت قوة لألغت محاكم يقضى فيها بأصول الإسلام ، وقلبت معاهد تدرس فيها علوم شريعته الغراء إلى معاهد لهو ومجون ، بل لم يجدوا في أنفسهم ما يتباطأ بهم عن التصرف في مساجد يذكر فيها اسم الله تصرف من لا يرجو الله وقارا .

يقول الكاتب : (لو فصلوا الدين عن السياسة ما كان خطر الاستيلاء الأجنبي عليهم عظيماً) يقول هذا كأنه لا يدري أن السياسة الطاغية لا تهاب إلا حديداً أشد بأساً من حديدها ، وناراً أشد حرّاً من نارها ، فليس من المعقول أن تردّها عن قصدّها سلطة دينية ليس في كنانتها سهم ، ولا في كفها حسام ، أما قياسه حال السلطة الدينية الإسلامية على فرض صحة إقامتها بحال السلطة الكاثوليكية في احترام مؤسساتها وإطلاق يدها في عمل يرفع أهل ملتها فمغالطة أو غفلة عن الفرق بين سلطة دينية يجد فيها الاستعمار مؤازرة أو موافقة على أي حال ، وسلطة دينية قد يكون في بعض أصولها ما لا يلائم طبيعة الاستعمار .

ولو ربط المسلمون سياستهم بالدين من قبل قرنين ربطاً محكماً ، لم تجدد يد الغاصب للعبث بحقوقهم مدخلاً ، ولو أعلنوا

فصل الدين عن السياسة لظلوا بغير دين ، ولو جَد فيهم الغاصب من الفشل أكثر مما وجد ، فليست مصيبة المسلمين في تركهم السياسة مربوطة بالدين كما زعم الكاتب ، وإنما هي ذهولهم عن تعاليم دين لم يدع وسيلة من وسائل النجاة إلا وصفها ، ولا قاعدة من قواعد العدل إلا رفعها .

قال صاحب المقال : « فإن أعظم ما أصاب المسلمين من المصائب إنما هو فقد الرياسة الدينية بعد أن فقد منهم الاستقلال وحرمانهم من بقائها درعاً حامياً وسداً منيعاً من تسرب المستعمرين باسم السياسة إلى السيطرة على شعور وضمائر الأمم الإسلامية حتى كاد يختل بناء الدين ، ويتنكر المسلمون تعاليمه الحققة . »

حقيقة فقد الرياسة الدينية من أعظم ما أصاب المسلمين ، وهي الرياسة التي في إحدى يديها هداية ، وفي أخراها قوة ، أما الرياسة التي لا يتعدى صاحبها أن يكون واعظاً عاماً ، يدعو الناس إلى الصلاة والصيام والحج إن استطاعوا إليه سبيلاً ، فلم تفقد بعد ولم يحرم المسلمون منها ، ولا تزال باقية ولكن في أشخاص متفرقين في البلاد لا في شخص واحد كما يرغب صاحب المقال ، ولم نذكر الزكاة في قبيل ما يَدْخُل في الوعظ مخافة أن يكون الكاتب قد انتزعها من أحضان الدين وجعلها في قسمة السياسة . يربط الكاتب الوقائع ولكن بغير أسبابها ، ويصل النتائج ولكن بغير مقدماتها ، لنفرض أن المسلمين اتفقوا على ضلالة فصل الدين عن السياسة ، وأقاموا رياسة دينية لا جند لها ولا سلاح ، أمن المعقول أن تكون هذه الرياسة درعاً حامياً ، وسداً يمنع من تسرب المستعمرين إلى السيطرة على شعور الأمم الإسلامية وضمائرها ؟

إذا سيطر المستعمر على الشعور والضمائر فإن أكبر مساعد

له على هذه السيطرة قبضه على زمام التعليم العام حيث يسير به على منهج يخرج به الناشئ من لزل العقيدة غائباً عن سماحة الدين وحكمة التشريع، ومعظم النشء مأخوذون بحاجات أو دواع إلى أن يترددوا على مدارس الحكومة.

فإن أراد الكاتب أن يكون لتلك السلطة الدينية فضل إقامة مؤسسات تغني عن مدارس التبشير ومستشفياتهم التي يتخذونها وسائل للسيطرة على شعور المسلمين وضمايرهم، قلنا: في يد المسلمين أن يقيموا مؤسسات تجاكي تلك المؤسسات، فينقذوا أبناءهم من شر مؤسسات الأجنبي، ولا شيء يضطرهم إلى موبقة فصل الدين عن السياسة، وابتداع رياسة دينية لم ينزل الله بها من سلطان.

بسط صاحب المقال لسانه في «الفقهاء المسلمين» كما يبسطه فيهم من لم يطالع كتبهم، فغلا في وصفهم بالجمود، حتى زعم أنهم «لم يقولوا لنا كيف يجتهد الفقيه» وتمادى في هذه المزاعم إلى أن قال: «ووجد من الفقهاء المزييفين من جوز إمامة المغتصب الذي يتولى ولاية الأمة بغير رغبتها وإرادتها».

يقول الفقهاء: تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، وهذا هو الأصل الذي ينبغي أن تكون عليه الإمامة في كل حال، وأجازوا للإمام متى خشي التنازع في الإمامة من بعده ورأى في أحسن رجاله الكفاية، أن يعهد إليه بها قطعاً للفتنة، ولم يجيزوا لأحد أن يتولى أمرها دون أن يبايعه أهل الحل والعقد، أو يعهد إليه بها الإمام، وإن قام مسلم ذو قوة فتولاها بالقهر والغلبة، فإن كل جامعاً لشروط الولاية من نحو العلم والعدل والاستقامة كان إقراره أسلم عاقبة من منازعته، وليس في إقراره من بأس ما تحققت فيه شروط الولاية، فالفقهاء يجيزون ولاية المتغلب على معنى أنه بعد القهر والغلبة يعد إماماً

لتحقق شروط الإمامة فيه ، ولأن منازعته تفضي إلى فتنة ليسوا في حاجة إلى إثارتها .

فإن فقد منه بعض شروط الولاية منتخباً كان أو معهوداً إليه ، أو متغلباً ، فمن الشروط ما يكون فقداه مسقطاً للولاية بنفسه كالارتداد عن الدين ، واختلال العقل ، ومنها ما يستحق به العزل بإجماع كالفسق ، ومن الفقهاء غير المزيفين من يعد الفسق في الشروط التي تسقط ولايته بنفسها ولا تحتاج إلى إعلان أهل الحل والعقد بخلعه ، أما القيام على الفاسق وإبعاده من مقر الولاية باليد ، فموكول إلى اجتهاد أهل الحل والعقد ، وهم الذين يسلكون ما تقتضيه الحكمة وتستدعيه مصلحة الأمة .

هذا ما يقوله الفقهاء أخذاً من أصول الشريعة ورعاية لمقاصدها في الاستنباط ، وليس فيه تفريط في المصلحة العامة ، ولا ما يمس مقام الولاية العظمى بسوء .



الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان

تمهيد

يقع في وهم من لا يدري ما الإسلام أن شريعته لا توافق حال العصر الحاضر، ويبني توهمه هذا على أن القوانين إنما تقوم على رعاية المصالح، ومصالح العصور تختلف اختلافاً كبيراً، فالدعوة إلى بقاء أحكامها نافذة هي في نظره دعوة إلى خطة غير صالحة. ذلك ما نقصد في هذا المقال إلى تفنيده وتفصيل القول في دفع شبهته، حتى يثبت بالدليل المرئي رأي العين أن الشريعة الغراء تساير كل عصر، وتحفظ مصالح كل جيل.

ولما كان التشريع الإسلامي يعتمد في معظم أحكامه على الاجتهاد، استدعى البحث أن نصدّره بكلمة في الاجتهاد، وفي هذه الكلمة ترى شيئاً من عظمة علماء الشريعة، ولا إخالك إلا أن تقرأ البحث بدقة فلا تأتي على آخره حتى تشهد بأنهم كانوا هداة مصلحين. ونأخذ بعد بحث الاجتهاد في تقرير الأصول التي جعلت الشريعة تسع مقتضيات العصور على اختلافها، وتقوم بحاجات الشعوب على تباعد ما بينها، ونسوق لك الشواهد على هذا من عمل القضاة ورجال الفتوى، حتى لا يبقى في صدرك حرج من مزاعم أولئك الذين يكتبون أو يخطبون فيما لا يعلمون.



الاجتهاد في أحكام الشريعة

شريعة الإسلام عامة فلا يختص بها قبيل من البشر دون قبيل، ودائمة فلا يختص بها جيل دون جيل، وأفعال البشر على اختلاف أجناسهم وتعاقب عصورهم لا تنتهي إلى حد، ولا تدخل تحت حصر، ومن أجل هذا لم تنزل أحكامها في نسق واحد من التفصيل والبيان، بل أرشدت الشريعة إلى بعضها بدلائل خاصة، وقررت بقيتها في أصول كلية ليستنبطها الذين أوتوا العلم عند الحاجة إليها.

يمكن العالم من استنباط الأحكام بمعرفة امرين:

- «أحدهما» الأدلة السمعية التي تنتزع منها القواعد والأحكام.
- «ثانيهما» وجود دلالة اللفظ المعتمد بها في لسان العرب واستعمال البلغاء.

ويرجع النظر في الأدلة السمعية إلى الكتاب والسنة والإجماع، ويتصل بهذه الأدلة أصول اختلفت فيها أنظار الأئمة، كمذهب الصحابي، وعمل أهل المدينة، وشرع من قبلنا الذي لم يرد في شريعتنا ما ينسخه، فإن الأخذ بهذه الأصول يرجع إلى التمسك بدليل منقول لا يدخل فيه العقل إلا على وجه التفهم كما يدخل في غيره من نصوص الكتاب والسنة.

ويرجع النظر في وجوه الدلالات إلى دلالة بالمنطوق، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالمعقول. ومن تناول دلالة المعقول ذلك الأصل الكبير الذي يسمونه القياس، ويضارع القياس في هذه الدلالة أنواع جرى فيها الخلاف بين أهل العلم، مثل الاستصحاب، والمضالخ المرسلة، ومراعاة العرف، وسد الذرائع.

ثم إن الأدلة قد تتزاحم في نظر المجتهد ويراها واردة على قضية واحدة، وكل منها يقتضي من الحكم غير ما يقتضيه الآخر، فيحتاج إلى أن ينقب عن الوجوه التي يترجح بها جانب أحدها

ليعتمد عليه في تقرير الحكم.

فدخل في الأركان التي يقوم عليها الاجتهاد، القدرة على الموازنة بين الأدلة وترجيح أقواها على ما هو دونه عند تعارضها، فمن كان على بصيرة من الأدلة السمعية ووجوه دلالتها وطرق الترجيح بين الأدلة عند تعارضها، فقد قبض على زمام الاستنباط، واستعد لأن يجلس على منصة الاجتهاد.

فالاجتهاد: بذل الفقيه الوسع لاستخراج الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية.

شروط الاجتهاد: قلنا: إن الاجتهاد يدور على معرفة الأدلة

السمعية، ووجوه دلالتها، وطرق الترجيح عند تعارضها.

أما معرفة الأدلة السمعية فتتحقق بمعرفة الكتاب والسنة والأحكام المشتركة بينهما كالعلم بالناسخ والمنسوخ، والأحكام الخاصة بالكتاب كالعلم بوجوه القراءات، والأحكام الخاصة بالسنة كالعلم بأصول الحديث وأحوال الرواة.

وأما معرفة وجوه الدلالات فتتحقق بالفرق بين المنطوق والمفهوم، والمجمل والمبين، والنص والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، والصريح والكنائية، والمعاني التي يدل عليها الكلام بنفسه، والمعاني التي يراعيها البلغاء، ويسميها علماء البيان بمستبعات التراكيب.

فمن شروط الاجتهاد العلم باللغة والنحو والمعاني والبيان، ومجمل القول أن يكون عارفاً باللسان العربي ووجوه تصرفات ألفاظه ومعانيه معرفة ترفعه بين علماء اللغة وبلغائها مكاناً عالياً. أما طرق الترجيح فمنها ما يعرف بالنظر في علوم الشريعة، كتقديم ما يتلى في الكتاب الكريم على ما يروى عنه حديث، ومنها ما يعرف بالبحث عن حال الرواة، كتقديم ما يرويه البخاري

على ما يرويه غيره، ومنها ما يعرف بالنظر في علوم اللغة، كتقديم النص على الظاهر والمنطوق على المفهوم.

الكتاب: ذكرنا في شروط الاجتهاد العلم بالقرآن الكريم ولا سيما آيات الأحكام التي قدرها الغزالي (٥١) وابن العربي (٥٢) بخمسائة آية، واقتصروا في تقديرها على هذا العدد لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان (٥٣)، وهو أول من أفرد آيات الأحكام في تصنيف، قد جعلها خمسمائة آية، وقد نازعهم ابن دقيق العيد (٥٤) في هذا التقدير، وقال: مقدار آيات الأحكام لا ينحصر في هذا العدد، بل هو يختلف باختلاف القرائح والأذهان، وما يفتحه الله من وجوه الاستنباط. والراسخ في علوم الشريعة يعرف أن من أصولها أو أحكامها ما يؤخذ من موارد متعددة حتى الآيات الواردة في القصص والأمثال.

وقد عني طائفة من العلماء بآيات الأحكام بعد مقاتل، فألفوا في تفسيرها خاصة كما فعل منذر بن سعيد البلوطي قاضي قرطبة المتوفى سنة ٣٥٥ هـ وأبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ وأبو بكر بن العربي المتوفى سنة ٤٦٨ هـ وعبد المنعم بن محمد المعروف بابن الفرس المتوفى سنة ٥٩٩ هـ.

(٥١) حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ - ١٠٥٨ - ١١١١ م) فيلسوف ومتصوف وأصولي وفقيه، كانت إبداعاته ظاهرة إحيائية للفكر الإسلامي في مختلف العلوم الإسلامية.

(٥٢) ابن العربي - القاضي - محمد بن عبد الله بن محمد المعافري (٤٦٨ - ٥٤٣ هـ - ١٠٧٦ - ١١٤٨ م) مجتهد، وحافظ، وأديب.

(٥٣) مقاتل بن سليمان (١٥٠ هـ - ٧٦٧ م) من أعلام المفسرين وأوائل الذين ألفوا في علوم القرآن.

(٥٤) ابن دقيق العيد، موسى بن علي (٦٤١ - ٦٨٥ هـ - ١٢٤٤ - ١٢٨٦ م) فقيه مجتهد، وأحد أبرز علماء عصره.

السنة: أوردنا في شروط الاجتهاد العلم بسنة رسول الله ﷺ ، وقد اختلف أهل العلم في القدر الذي فيه كفاية ، فقال أبو بكر بن العربي في كتاب المحصول : هي ثلاثة آلاف حديث ، ونقل عن أحمد بن حنبل (٥٥) أن الأصول التي يدور عليها العلم ينبغي أن تكون ألفاً ومائتين ، ويذهب ابن القيم (٥٦) إلى أن الأصول التي تدور عليها الأحكام خمسمائة حديث ، وهي مفصلة في نحو أربعة آلاف حديث .

والحق في جانب من يقول : إنه لا يحق الاجتهاد إلا لمن كان عالمًا بما اشتملت عليه مجاميع السنة كالأهات الست وما يلحق بها من الكتب التي التزم مصنفوها الصحة فيما يروون ، إذ من المحتمل أن يوجد فيها ما يدل على الحكم صراحة ويأتي الاستنباط بما يخالفها ، وكان أهل العلم فيما سلف إنما يرجعون بالواقعة إلى الاستنباط بعد أن يبحثوا جهد استطاعتهم فلا يظفروا بآية أو سنة تنص على حكمها . في كتاب القضاء لأبي عبيد (٥٧) أن أبا بكر الصديق كان إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى ، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به ، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ ، فإن وجد فيها ما يقضى به قضى به ، فإن أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء فرما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا ، فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم ، فإذا

(٥٥) أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ - ٧٨٠ - ٨٥٥م) إمام الحنابلة في الفقه، وإمام السلفية، وصاحب المسند في الحديث.

(٥٦) ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (٦٩١ - ٧٥١هـ - ١٢٩٢ - ١٣٥٠م) تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، ومن أبرز الذين طوروا الفكر السلفي.

(٥٧) أبو عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤هـ - ٧٧٤ - ٨٣٧م) صاحب المؤلفات الشهيرة في علوم القرآن والسنة واللغة والفقه والأموال.

اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك .
والحديث الذي يرويه أحد الأئمة ويصله بما ينبئ عن صحته،
يسوغ للفقيه متى عرف مذهب الراوى فى التعديل أن يعتمد
على تصحيحه، ومن هذا القبيل ما يرويه البخارى ومسلم فى
صحيحيهما . وأما ما يروى فى الكتب التى لا تخلو من الضعيف،
فلا بد له من النظر فى سند الحديث والبحث عن سيرة من يجهل
حاله حتى يكون على بينة من أمره .

علوم اللغة العربية: أخذنا فى شروط المجتهد أن يكون
قائماً على علوم اللغة العربية، بحيث يبلغ فى فهم الكلام العربى
مبلغ العرب الناشئين فى الجاهلية أو فى صدر الإسلام، قال أبو
إسحاق الشاطبى (٥٨): «لا غنى للمجتهد فى الشريعة عن بلوغ
درجة الاجتهاد فى كلام العرب بحيث يصير فهم خطابها طبعاً
غير متكلف» .

وقد يقع فى خاطرك أن شرط الاجتهاد فى اللسان العربى يجعل
رتبة الاجتهاد فى الشريعة بمنزلة المتعذر، فإنه يقتضى أن يسلك
الفقيه فى البحث عن معانى الألفاظ وأحكامها ووجوه بلاغتها
الطرق التى سلكها أئمة تلك العلوم، ولا يكفيه أن يأخذ من
القاموس أن النكاح مثلاً يطلق على الوطء والعقد، ومن كتاب
سيبويه أن الخفض يكون بالجوار، ومن دلائل الإعجاز أن تقديم
المعمول أو تعريف المسند يفيد القصر، حتى يتتبع كلام العرب
بنفسه ويقف على صحة إطلاق النكاح على الوطء والعقد، ويظفر
بشواهد كثيرة يحقق بها قاعدة الخفض بالجوار، وشواهد أخرى
يعلم بها أن تقديم المعمول أو تعريف الطرفين يفيد الحصر .

(٥٨) الشاطبى، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (٧٩٠ هـ - ١٣٨٨ م) صاحب كتاب
«الموافقات» الذى أسس لعلم مقاصد الشريعة. وكان أصولياً، حافظاً.

وتكليفه بأن يبلغ في علوم اللغة هذه الغاية يشبه التكليف بما لا تسعه الطاقة .

وجواب هذا: أن المجتهد في الشريعة لا بد له من أن يرسخ في علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد، وله أن يرجع في أحكام الألفاظ ومعانيها إلى رواية الثقة وما يقوله الأئمة، وإذا وقع نزاع في معنى أو حكم توقف عليه فهم نص شرعي تعين عليه حينئذ بذل الوسع في معرفة الحق بين ذلك الاختلاف، ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية في تقرير حكم إلا أن يستبين له رجحانه بدليل .

فالمجتهد في أحكام الشريعة وإن ساغ له التقليد في العلوم التي هي وسائل الاستنباط، يجب عليه أن يكون في معرفتها بمكانة سامية، حتى إذا جرى اختلاف في رتبة حديث أو قاعدة عربية احتاج إلى تطبيقها، جرد نظره لاجتلاء الحقيقة دون أن يقف وقفة الحائر أو يتمسك بأحد الآراء على غير بينة .

أصول الفقه: مسائل علم الأصول منها ما يستمد من النظر في الكتاب والسنة، ومنها ما يستمد من النظر في علوم اللغة العربية، فيمكن لمن تضرع من موارد الشريعة ورسوخ في فهم لسان العرب، أن يدرك هذه الأصول بنفسه كما أدركها الأئمة الذين نهضوا بالاجتهاد قبل أن يدون علم الأصول، ولكن الوصول إلى مسائل الأصول وهي مدونة أسهل على الطالب من أن يبذل جهده في استقراءها ويرسل فكره في اقتناصها، باحثاً عنها في أبواب متفرقة، وموارد متشعبة، وعلى أي حال كان طالب الاجتهاد في الأحكام لا يستقيم له هذا المنصب إلا أن ينظر في الأصول نظر الباحث المستقل، بحيث لا يبنى في الاستنباط على الاستصحاب أو سد الذرائع مثلاً، ولا يقرر الحكم اعتماداً على عمل أهل المدينة أو مذهب الصحابي، متابعة لمن يقول

بحجيتها، فالاجتهاد في الأصول بمنزلة الأساس للاجتهاد في الأحكام، فلا يدخل في قبيل المجتهد المطلق من يبنى في تقرير الأحكام على أصول قررهما إمامه وتلقاها منه بتقليد.

فالحق مع من لم يرض لمدعى الاجتهاد إلا أن يرسخ في أصول الفقه ويبحث مسائله بنظر قائم بنفسه، حتى لا يعتمد في الاستنباط إلا على أصل رأى كيف تشهد به البيئة وتقوم عليه الحجة.

الفقه: يظهر في بادئ الرأي أن ليس من شروط الاجتهاد المطلق معرفة الأحكام التي استنبطها الفقهاء من دلائل الشريعة، ذلك لأنها صادرة عن اجتهاد، فيجب أن يكون الاجتهاد متقدماً عليها في الوجود، فهو مستقل عنها، وجائز أن يتحقق بدونها، ولو قدرنا ناشئاً درس علوم اللغة حتى أصبح في ذوقه وفهمه لدقائق العربية كالعربي الخالص، ثم أقبل على التفقه في الكتاب والسنة حتى عرف مقاصد الشريعة، لأمكنه استنباط الأحكام من دلائلها كما استنبطها العلماء من قبل أن تدون المذاهب والآراء. والتحقيق أن معرفة المذاهب ودرس أحكام الفقه مربوطة بأصولها مما يخطو بالعالم في سبيل الاجتهاد خطوات سريعة لولا دراسة الفقه على هذا الوجه لأنفق في بلوغها مجهوداً كبيراً وزمناً طويلاً. ثم إنه يأمن العثار والخطأ في الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله، وهذا ما يراه طائفة من الأصوليين كأبي حامد الغزالي، إذ قال: «إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفقه، فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان».

وهذا محمل ما ينقل عن السلف في حث الفقهاء على معرفة اختلاف أهل العلم من قبلهم، قال هشام بن عبد الله الرازي (٥٩):

(٥٩) هشام بن عبيد الله السرازي (٢٠١ هـ - ٨١٦ م) من فقهاء الأحناف، أخذ عن أبي يوسف ومحمد، صاحب أبي حنيفة.

من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه، وقال عطاء (٦٠): لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه: وقال سفيان بن عيينة (٦١): أجزأ الناس على الفتوى أقلهم علماً باختلاف العلماء. وقال سعيد بن أبي عروبة (٦٢): ومن لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً.

ولا يقصدون بهذا حفظ مجرد الخلاف، بل القصد أن يعرف أقوال السلف ومداركها.

مواقع الإجماع: يذكر الأصوليون في شرط المجتهد أن يكون عارفاً بمواقع الإجماع، وهذا في الواقع شرط لصحة الاجتهاد بالفعل، وليس بشرط في بلوغ رتبة الاجتهاد، وإنما أخذوا هذا شرطاً لصحته لئلا يقرر الفقيه حكماً يخرج به عن الإجماع، إذ كل فتوى يخرق بها صاحبها الإجماع هي في نظر أئمة الدين باطلة، وقد خفف الإمام الغزالي في هذا الشرط فقال: ليس من واجبه أن يحفظ المسائل التي وقع عليها الإجماع، فالواقعة التي علم أنها كانت موضع اختلاف، والحادثة التي يعرف من حالها أنها وليدة عصره ولم يقع لها مثيل في العصور المتقدمة، له أن يجتهد ويفتي فيهما بما قام الدليل على رجحانه وإن لم يكن ملماً بالمسائل التي انعقد عليها الإجماع. فإن وقعت الواقعة ولم يكن قد بلغه أنه جرى فيها اختلاف،

(٦٠) عطاء بن رباح (٢٧ - ١١٤ هـ - ٦٤٧ - ٧٣٢ م) من أجلاء فقهاء التابعين، ولد باليمن، ونشأ بمكة، وصار مفتي مكة ومحدثها.

(٦١) سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي (١٠٧ - ١٩٨ هـ - ٧٢٥ - ٨١٤ م) فقيه، واسع العلم، وحافظ. ولد بالكوفة، وسكن مكة، وأصبح محدثها.

(٦٢) سعيد بن أبي عروبة بن مهران (١٥٦ هـ - ٧٧٣ م) إمام البصرة، وأحفظ زمانه للحديث.

ولم يثق بأنها وليدة عصره، بحث ما استطاع، فإن لم يقف على أنها مسألة مجمع عليها، تناولها بالاجتهاد وفصل لها حكمًا مطابقًا.

القياس: هل يعد في شروط المجتهد أن يكون ممن يقول بأصل القياس؟

هذا ما يراه أبو إسحق الإسفرائيني (٦٣)، وعزا إلى الجمهور أنهم قالوا: إن نفاة القياس لا يبلغون درجة الاجتهاد، وأخذ به إمام الحرمين (٦٤) وقال: علماء الشافعية لا يقيمون لأهل الظاهر وزنًا. ومن أهل العلم من لم يتمسك بهذا الشرط، وعد الظاهري الذي تحققت فيه الشروط الأنفة في قبيل أهل الاجتهاد، وينبني على هذا أن يكون خلافهم معتدًا به، فلا إجماع فيما خالفوا فيه من الأحكام. وهذا ما ذكر الأستاذ أبو منصور البغدادي (٦٥) أنه الصحيح من مذهب الشافعية، وقال ابن الصلاح (٦٦): إنه الذي استقر عليه الأمر.

وسنسوق في مقام آخر الأدلة على أن القياس أصل من أصول الشريعة الغراء.

العدالة والاستقامة: ليست العدالة شرطًا لتحقيق وصف الاجتهاد في نفسه، وإنما هي شرط في قبول فتوى المجتهد، إذ

(٦٣) أبو إسحق الإسفرائيني، إبراهيم محمد بن إبراهيم بن مهران (٤١٨ هـ - ١٠٢٧ م) عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين.

(٦٤) إمام الحرمين، الجويني، عبد الملك بن عبد الله (٤١٩ - ٤٧٨ هـ - ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) فقيه، متكلم، من أبرز من طوروا المذهب الأشعري.

(٦٥) أبو منصور البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩ هـ - ١٠٣٧ م) من أئمة علماء الأصول، والمؤرخين للفرق الإسلامية.

(٦٦) ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (٥٧٧ - ٦٤٣ هـ - ١١٨١ - ١٢٤٥ م) من مشاهير علماء الحديث والتفسير والفقه والرجال.

الفتوى من قبيل الأخبار، والنفس لا تركز إلى خبر الفاسق، ومن يعمل سوءاً يسهل عليه أن يقول زوراً، والتقوى هي التي تحمل المجتهد على التروى في تفصيل الحكم، فلا يلفظ بالفتوى إلا بعد النظر في الواقعة وما يترتب عليها من مصالح أو مفسد، ثم يعود إلى قواعد الشريعة فيفصل لها حكماً يطابقها، قال مالك بن أنس (٦٧) : ربما وردت عليّ المسألة فتمنعني من الطعام والشراب والنوم، فقليل له : يا أبا عبد الله، والله ما كلامك عند الناس إلا نقر في حجر، ما تقول شيئاً إلا تلقوه منك . قال : فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا . وقال : ربما وردت عليّ المسألة فأفكر فيها ليالى . وكان إذا سُئل عن المسألة يقول للسائل : انصرف حتى أنظر فيها، فينصرف السائل ويجعل مالك يردد النظر في المسألة، فقليل له في ذلك، فقال : إنى أخاف أن يكون لى من المسائل يوم وأى يوم ! وكذلك كان السلف من الصحابة والتابعين، يكرهون التسرع في الفتوى، ويود كل واحد منهم أن يكون غيره قد كفاه أمرها، حتى إذا رآها قد تعينت عليه بذل جهده في تعرف حكمها ثم أفتى .

(٦٧) مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩هـ - ٧١٢ - ٧٩٥م) إمام دار الهجرة، وصاحب المذهب الفقهي الشهير. وجامع الموطأ في أحاديث الفقه.

بناء الشريعة على حفظ المصالح ودرء المفاسد

القوانين العادلة هي التي تقوم على رعاية حفظ المصالح ودرء المفاسد، ولا يختلف علماء الإسلام في أن أحكام الشريعة قائمة على رعاية هذين الأصلين، وإذا كانت المصالح والمفاسد قد تخفى في بعض ما يشرع على أنه عبادة فإن الأحكام المشروعة لغير العبادات من آداب الاجتماع ونظم المعاملات والجنايات لا تقصر العقول السليمة عن إدراك أسرارها، ومن الميسور تقريرها على وجه يظهر به فضل الشريعة السماوية على القوانين الوضعية. يقرر الباحثون عن حكمة التشريع من علمائنا أن المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، وأن المفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، ويسمون اللذات والأفراح بالمصالح الحقيقية، وأسبابها: المصالح المجازية، كما يسمون الآلام والغموم بالمفاسد الحقيقية، وأسبابها المفاسد المجازية، ويذكرون أن المصالح المحضة كالمفاسد المحضة نادرة الوجود، وأكثر الوقائع ما تجتمع فيه المصلحة والمفسدة، فما كان مصلحة محضة فحكمه الإذن قطعاً.. وما كان مفسدة محضة فحكمه النهي بلا مرأى، فأما ما يكون مصلحة من ناحية ومفسدة من ناحية أخرى، فالشارع الحكيم ينظر إلى الأرجح منهما ويفصل الحكم على قدر الأرجحية، فما رجحت مصلحته على مفسدته أذن فيه على وجه الإباحة أو الندب أو الوجوب.. وما رجحت مفسدته على مصلحته نهى عنه على وجه الكراهة أو التحريم.

التفقه في الأدلة السمعية: ذكرنا فيما سلف أن من

أحكام الشريعة ما يدل عليه آية أو سنة صريحة: كتحريم الجمع بين الأختين، والقضاء للذكر في الإرث بمثل حظ الأنثيين، والقصاص، وقطع يد السارق والسارقة، وهذا النوع من الأحكام لا

يختلف أئمة الدين في أنه شريعة عامة باقية، ولا يجوز لولي الأمر إهماله ولا أن يستبدل به غيره.

وربما دعت الضرورة إلى إرجاء إقامة الحد، كما أخر الإمام علي رضي الله عنه القصاص من قتلة عثمان مرتقباً وقتاً يتمكن فيه منهم وهو آمن من عصبيتهم.. وفي سنن أبي داود أن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو، وروى أن عمر بن الخطاب كتب إلى الناس: أن لا يجلدن أمير جيش ولا سرية ولا رجل من المسلمين أحداً وهو غاز حتى يقطع الدرب قافلاً، لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالعدو.

وقد تطرأ حال عامة تجعل ولي الأمر في ريب من أن تكون واقعة أخذ المال خفية من قبيل السرقة المفروض فيها حد القطع، فيكف يده عن إجرائه، وقد روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أسقط قطع يد السارق في عام المجاعة لأن الحاجة كانت غالبية، فمن المحتمل القريب وقتئذ أن يكون الدافع إلى السرقة اضطراره إلى ما يسد رمقه وينقذه من التهلكة.

ولا يلحق بمثل هذا الحال أن تعتل أذواق قوم وتساورهم شهوات طائشة فيقيموا هذه الأذواق مقام العقل، وتلك الشهوات مقام المصلحة، فينكروا ما فرض الإسلام على الزاني أو شارب الخمر من عقوبة.. وعلى حكماء الأمة أن يعالجوا هذه الأذواق حتى تسلم من مرضها، ويقوموا تلك الشهوات حتى تعود إلى حال اعتدالها.

يدخل الاجتهاد الأدلة السمعية على النحو الذي ذكرنا، ويدخلها من جهة الإطلاق والتقييد.. أما الإطلاق فكما قال تعالى:

﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ مَصْرَفَةً﴾

(آل عمران: ١٣٠)

فأطلق الأئمة في تحريم الربا، وعدوا قوله تعالى:

﴿ أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ ﴾

من قبيل ما روى فيه حال ما كانوا يفعلون وقت نزول الآية،
ومن أدلة هذا الإطلاق قوله تعالى:

﴿ وَإِنْ تَبَتَّمْ فَلَكُمْ زُؤُوسٌ أَمْوَالُكُمْ ﴾

(البقرة: ٢٧٩)

فهو صريح في حرمة الربا كثيره وقليله.

ومن أمثلة هذا أن الله تعالى حرم على الرجل نكاح ربيته فقال:

﴿ وَرَبِّبُكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ أَلَّتِي
دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴾

(النساء: ٢٣)

وظاهر الآية أن المحرمة بنت الزوجة التي تكون في حجر
الزوج، ولكن الأئمة تفقهوا في هذا الوصف فلم يظهر فيه أثر
للتحريم فأولوه على أنه من قبيل الأوصاف التي ترد في الكلام
البليغ من جهة أنها الحال الغالبة في الموصوف، وأفتوا بتحريم
الربية على زوج أمها وإن لم تكن في حجره.

وأما التقييد فكحديث النهي عن بيع الماء (٦٨)، فقد خصصه
الإمام مالك بآبار الصحراء التي تتخذ في الأرضين غير المتملكة،
فيكون صاحبها الذي حفرها أولى بها، فإذا قضى منها وطره
ورويت ماشيته ترك الفضل للناس من غير ثمن، واستند الإمام في
هذا التخصيص وصرف النهي عن بيع الماء في الأرض المملوكة
إلى الأصل الذي ورد به السمع وانعقد عليه الإجماع، وهو أنه لا
يحل مال أحد إلا بطيب نفس منه.

ومن أمثلة هذا الباب حديث «شاهدك أو يمينه» (٦٩).

فظاهر الحديث أن اليمين حق على كل منكر، ولكن الإمام مالكا قيده بحال ما إذا كان بين المتقاضيين خلطة، وإنما قيده بقاعدة درء المفساد، إذ أخذ الحديث على إطلاقه يجرئ السفهاء على أهل الفضل فيستطيعون أن يوجهوا عليهم متى شاءوا دعاوى، ويقفونهم للحلف إيلا مأ وامتھاناً.

يقيده المجتهد النصوص أو يطلقها على ما تقتضيه الأدلة السمعية والأصول الشرعية، ولا يصرف نظره عن النص جملة إلا أن يثبت لديه أنه منسوخ، أو يعارضه ما هو أقوى سنداً أو دلالة، أو يكون الحكم مربوطاً بشيء على أنه علة مشروعيته، وتزول هذه العلة فيتبعها الحكم وتدخل الواقعة في نص آخر، أو تحتاج إلى حكم من المجتهد يطابقها.

ومثال هذا أن النبي ﷺ ترك صلاة التراويح في جماعة وقال في وجه تركها «ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها» (٧٠). وقد زالت بوفاته عليه الصلاة والسلام الخشية من أن تفرض عليهم، ولهذا أقامها عمر بن الخطاب بعد، وقال «نعم البدعة هذه».

وقصر الحكم على حال وجود العلة متى كان منصوباً عليها أمر واضح لا شبهة فيه. وقد يجيء الحكم مجرداً من ذكر العلة فيقررها المجتهد استنباطاً ويجعل الحكم مقصوراً على حال هذه العلة المستنبطة، ومن هذا القبيل أن المؤلف قلوبهم قد ذكروا في آية مصارف الزكاة:

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا ﴾

(٦٩) رواه البخاري.

(٧٠) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والفساني.

وَالْمُؤَلَّفَةُ فُلُوقُهُمْ ﴿٦٠﴾

(التوبة: ٦٠).

فرأى بعض الأئمة أن علة جعلهم في مصارف الزكاة الحاجة في بداية الإسلام إلى تكثير أنصاره، أما حين قويت شوكته، وكثر أتباعه وحماته، فقد زالت الحاجة إلى تأليف المخالفين، وسقطوا من مصارف الزكاة.

ومن أقوال الرسول ﷺ ما يحمله المجتهد على أنه صادر منه بصفة الإمامة لا أنه حكم عام كسائر أحكام الشريعة التي يراد بها التبليغ، ومثال هذا قوله ﷺ في غزوة حنين: «من قتل قتيلاً فله سلبه» (٧١) فإن من الأئمة من يذهب في هذا إلى أنه تصرف من جهة الإمامة، وأنه منظور فيه إلى ما اقتضته المصلحة في تلك الغزوة، فلقائد الجيوش من بعده أن لا يجعل سلب القتل للقاتل حيث لم تدع إلى ذلك مصلحة.. ولهذا النوع من أقواله عليه الصلاة والسلام ناحية يرجع بها إلى التشريع، وهي أنه يجوز لولي الأمر أن يجتهد ويقول: «من قتل قتيلاً فله سلبه» أسوة برسول الله ﷺ، ولا يرده عن هذا القول أن السلب من الغنيمة، والغنيمة في أصلها ملك للمجاهدين، أو أن هذه المنحة تنقص الإخلاص وتجعل بعض الجند يقاتل للسلب لا لإعلاء كلمة الله.

هذه من الوجوه التي يدخل فيها الاجتهاد الصحيح عند التفقه في الأدلة السمعية، وها هنا قد تزل أقدام بعض الناظرين في عجل، أو يفتضح بعض من يكيدون للشريعة من طريق التأويل، حيث يعمدون إلى بعض النصوص الشرعية ويذهبون في تفسيرها مذهباً يخرجون به عن مقاصد الشريعة، أو ينقضون به أصلاً من أصولها.

(٧١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه ومالك والإمام أحمد.

وجمهور أهل العلم على أن الأحكام المقررة بطريق السمع وليس للمجتهد أن يتعدها هي ما جاء في كتاب أو سنة أو إجماع، وقول الصحابي فيما لا يقال بالرأى هو من قبيل المرفوع (٧٢) فهو داخل في السنة، أما قوله الذي يمكن أن يكون اجتهاداً فليس بحجة تقطع غيره عن الاجتهاد، لأن الصحابي غير معصوم عن الخطأ، ولأن الصحابة كانوا يختلفون فيما بينهم من غير إنكار، وما يقع في موطأ مالك، من ذكر قول الصحابي في مقام الاحتجاج إنما يأتي به الإمام في معنى التأييد لاجتهاده أو للترجيح بين الأخبار عند اختلافها.. قال القاضي أبو بكر بن العربي في شرح حديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين» من سنن الترمذي: «أمر بالرجوع إلى سنة الخلفاء، وهو يكون على أمرين: الأول التقليد لمن عجز عن النظر، والثاني الترجيح عند اختلاف الصحابة، فيقدم فيه الخلفاء الأربعة أو أبو بكر وعمر، وإلى هذه النزعة كان ينزع مالك، ونبه عليه في الموطأ».

واعتماد الإمام مالك على عمل أهل المدينة فيما لا مجال للرأى فيه أو فيما كان طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد والأذان والإقامة يرجع إلى الاحتجاج بالسنة، فإن العادة تقتضي أن يكون عملهم هذا من زمن النبي ﷺ، إذ لو تغير عما كان عليه زمن الوحي لعلموه، وإذا قدم عمل أهل المدينة الذي هو في معنى السنة على خبر الآحاد فإنما قدم على خبر الآحاد سنة يراها أمتن سنداً وأقوى.. وأنكر بعض أصحابه أن يكون قد وقع منه تقديم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، قال أبو بكر بن العربي في كتاب العارضة: «ومن لا تحصيل له من أصحابنا

(٧٢) الحديث المرفوع هو ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً أو فعلاً عنه، أي ما أخبر فيه الصحابي عن رسول الله ﷺ.

يظن أن مالكا يقدم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، ولم يفعل ذلك قط، ولا ترك مالك قط حديثاً لأجل مخالفة أهل المدنية له بعملهم وفتواهم».

لا يدخل الاجتهاد في النصوص المحكمة إلا بنحو الإطلاق أو التقييد على مقتضى الأصول الصادقة، وهذا واضح بنفسه فيما إذا كان النص قرآناً أو سنة متواترة، أما خبر الآحاد فإن لم يره المجتهد معارضاً لأصل آخر وجب العمل به عند أئمة الدين بلا مرأى، كما أخذ عمر بن الخطاب رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن ابن عوف في أخذ الجزية من المجوس، وهو قوله وَعَلَيْهِ : «سنوا بهم سنة أهل الكتاب (٧٣)».

أما إذا ورد خبر الآحاد فيما يظهر معارضاً لقاعدة أو قياس صحيح فهذا موضع نظر أهل العلم واختلاف آرائهم، فمنهم من يقدم الحديث على الأقيسة والقواعد، يظهر هذا من قول الإمام الشافعي (٧٤) : إذا صح الحديث عن رسول الله وَعَلَيْهِ فاضربوا بقولي الحائط، وقوله : إذا صح الحديث عن رسول الله وَعَلَيْهِ وصح الإسناد به فهو المنتهى، وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة (٧٥) : لا قول لأحد مع رسول الله وَعَلَيْهِ إذا صح الخبر.

ونجد آثاراً كثيرة عن الصحابة تدل على أنهم كانوا يتركون القياس لخبر الواحد، كما ترك عمر بن الخطاب القياس في الجنين لخبر حمل بن مالك في إيجاب غرة عبد أو أمة وقال لولا

(٧٣) في صحيح البخاري.

(٧٤) الشافعي، محمد بن إدريس «١٥٠ - ٢٠٤ هـ - ٧٦٧ - ٨٢٠ م» صاحب المذهب الفقهي المشهور، وواضع علم أصول الفقه.

(٧٥) محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي «٢٢٣ - ٣١١ هـ - ٨٣٨ - ٩٢٤ م» إمام نيسابور في عصره، مجتهد في الفقه وعالم بالحديث.

هذا لقضينا فيه برأينا (٧٦) وروى أنه ترك القياس في تفريق دية الأصابع على قدر منافعها حين روى له حديث «في كل أصبع عشر من الإبل (٧٧)».

ويقول بعض المتمسكين بالحديث في كل حال: إنه لا يوجد حديث ثابت على خلاف القياس الصحيح، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأصناف بحكم يفارق به نظائره، فلا بد أن يختص ذلك الصنف بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لتلك النظائر، لكن الوصف الذي اختص به الصنف قد يظهر لبعض الناس ويخفى على بعض، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه لا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر، وقد جاء هؤلاء إلى كل ما جاءت به السنة من أحكام: كالمساقاة والمزارعة وبيع العرايا (٧٨)، وبسطوا في بيان الفرق بينها وبين أفراد القياس الذي ادعى أنها جاءت على خلافه.

والواقع أن الذين يسمون مثل المساقاة والسلم والمصرة (٧٩) خارجة عن القياس يعترفون بأنه انضم إلى هذه الأبواب ما جعلها تخالف سائر أفراد القاعدة التي يبدو لأول النظر أنها من مشمولاتها.. وهذا عز الدين بن عبد السلام (٨٠) يقول في قواعد

(٧٦) رواه أبو داود.

(٧٧) رواه الترمذي وأبو داود والنسائي والدارمي ومالك والإمام أحمد.

(٧٨) أن يهب الرجل لآخر النخلة ثم يتأذى دخوله لها فيخرص ثمرها ويشترئها منه بتمر.

(٧٩) المصرة هي التي صرى لبنها أي حبس وجمع فلم يحلب أياماً، وقد جاء في الحديث الشريف أن مشترئها متى احتلبها يكون بخير النظيرين: إما أن يمسكها أو يردها وصاع تمر.

(٨٠) عز الدين بن عبد السلام «٥٧٧ - ٦٦٠هـ» سلطان العلماء، وأبرز قادة الأمة في عصره، ومن أشهر علماء الأصول.

المصالح «أمر الله تعالى بإقامة مصالح متجانسة، وأخرج بعضها عن الأمر إما لمشقة ملابستها وإما لمفسدة تعارضها، وزجر عن مفسد متماثلة، وأخرج بعضها عن الزجر إما لمشقة اجتنابها، وإما لمصلحة تعارضها».

ومن أهل العلم من يقدم القاعدة والقياس الذي تكون مقدماته قاطعة على خبر الواحد، وقد تردد أصحاب الإمام مالك في مذهبه: فروى عنه أصحابه العراقيون تقديم القياس على الخبر، وروى عنه المدنيون والمغاربة تقديم الخبر على القياس، والتحقيق أن للإمام في كل حديث يتعارض مع القياس نظرًا خاصًا، فيقدم مثلاً الحديث الذي تعضده قاعدة أخرى كحديث العرايا: عارضته قاعدة الربا وعضدته قاعدة المعروف.

فقد أريناك أيها القارئ النبيه كيف كان علماء الإسلام يراعون عند التفقه في الكتاب والسنة قاعدة حفظ المصالح ودرء المفسد، وأن ما جاء به القرآن والسنة من الأحكام المفصلة كفيل بحفظ مصالح الوقائع أو درء مفسدها، وفي استطاعة الراسخين في العلم أن يبينوا ما حفظته من المصالح أو درأته من المفسد بياناً كافياً.

وإذا كان من لازم الأحكام العادلة حفظ المصالح أو درء المفسد، فليس من شرط كل حكم أن يتغير باختلاف العصور أو المواطن، فإن الواقعة قد تشتمل بطبيعتها على مصلحة أو على مفسدة لا يختلف حالها باختلاف العصور والمواطن، فيكون لها حكم واحد لا يتغير إلا أن يتغير حال الواقعة نفسها.. ومن الذي يعقل أن يكون القصاص مثلاً زاجراً عن القتل مقللاً لوقائعه في عصر أو من موطن دون آخر؟

والحقيقة أن حكم الواقعة إنما يتجدد عندما تتغير طبيعة الواقعة، وأن الحكم المشروع للواقعة بحق قد يبقى حكمها

العادل ولو مضت عليه أحقاب ، حتى يعرض لها من الأحوال ما يستدعى تفصيل حكم غير ما شرع لها أولاً ، ومن تيسر له أن يدرس ما فصلته الشريعة من أحكام محكمة - وهي فيما يرى أقل مما شرعته في ضمن أصول وقواعد - عز أن يجد فيها حكماً يتعلق بواقعة يختلف حالها باختلاف الزمان والمكان ، وإذا وجد العالم الراسخ في فهم مقاصد الشريعة واقعة علق عليها الشارع حكماً ، ثم تغير حالها بعد إلى حال تقتضي تغير الحكم اقتضاء ظاهراً ، كان له أن يرجع بها إلى أصول الشريعة القاطعة ويقتبس لها من هذه الأصول حكماً ، يطابقها ، ومثال هذا أن النبي ﷺ نهى عن منع النساء من الخروج إلى المساجد ، فإذا نظر المجتهد إلى علة النهي عن منعهن وجدها المحافظة على مصلحة المرأة من سعيها إلى المسجد وحضورها صلاة الجماعة وانتفاعها بما تسمع من قرآن أو خطبة ، ولم يكن في خروجها لعهد عليه الصلاة والسلام مفسدة تستدعى المنع ، فإذا جاء عهد يكثُر فيه تعرض السفلة من الرجال للنساء ، وحدثت وقائع تدل على أن سلطان الدين أصبح ضعيف الأثر في نفوس هؤلاء وهؤلاء ، فقد أخذت واقعة خروج المرأة إلى المسجد حالا غير الحال التي كانت عليه في زمن النبوة وانضم إلى مصلحة خروجها مفسدة ، فللمجتهد أن ينظر في هذه المفسدة ويقيسها بالمصلحة ليعلم أيهما أرجح وزناً ، ثم يرجع بالواقعة إلى أصول الشريعة ويستنبط لها حكماً يراعى فيه حالتها الطارئة .

وربما نظر الفقيه في مثل هذا نظرة مستعجل فيخطئ المرمى ، وهذا ما جرى لمروان بن الحكم حين قدم خطبة العيد على الصلاة نظراً إلى أن الناس كانوا في عهد النبوة والخلافة الرشيدة يجلسون بعد صلاة العيد لسماع الخطبة ، فلم يكن في تقديم الصلاة على الخطبة من بأس ، ولكنهم صاروا بعد ذلك العهد

يكتفون بالصلاة ويدعون سماع الخطبة، كما قال مروان معتذراً لأبي سعيد الخدري إن الناس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصلاة فجعلتها قبل الصلاة.. وقد خالفه الصحابة والأئمة من بعدهم في ترك هذه السنة لأنهم رأوا أن هذا تصرف في أمر من قبيل العبادات التي يجب أن تقام كما وردت عن الشارع، على أن مفسدة خروج الناس قبل سماع الخطبة يمكن درؤها بوعظهم وإرشادهم إلى البقاء بالمسجد حتى انتهائها، وقد حضرت صلاة العيد بأحد المساجد الكبيرة في القاهرة فوقف الإمام قبل الصلاة وذكر الحاضرين بعدم الخروج قبل انقضاء الخطبة، فامثلوا.

فالتفقه في الكتاب والسنة على النحو الذي يحفظ الحقوق ويسير بالأمة في أهدي سبل المدنية إنما يستطيعه من امتلأ بعلوم القرآن والحديث، وخاض في حكمة التشريع وعرف مقاصد الشارع، وقدر المصالح والمفاسد بميزانها الصحيح.



الأصول النظرية الشرعية

لم يختلف المسلمون في أن الشرعية الإسلامية نزلت لتقرير أحكام الوقائع، فلا واقعة إلا لها حكم مدلول عليه بالنص أو بأصل من الأصول المستمدة من النصوص.

أما الأحكام المستفادة من النصوص، فهي الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنة كتحریم الميسر، ومنع القاضى من أن يقضى وهو غضبان، وجواز الشفعة للشريك.

وقد أريناك بوجه عام أن كل ما قرره الشارع من أحكام مفصلة هو دأثر بين حفظ المصالح ودرء المفاسد. وسنتناول بإذن الله تعالى القول في هذه الأحكام بتفصيل كلما اقتضى المقام بيانها. وأما الأحكام المدلول عليها بأصول عامة فيستبين أمرها بالنظر في هذه الأصول، وهو ما أزمعنا البحث عنه منذ الآن. وسترى من هذه الأصول كيف تيسر للشريعة أن لا تدع واقعة من غير حكم، وكيف تتحرى بالأمة أرشد طرق المدنية وأعدل نظم القضاء. واحتواء الشريعة على أصول عامة، وتناول الأصول لما لا يتناهى من الوقائع مما يزيدنا تفقها في قوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت بجوامع الكلم» (٨١) ويضع في أيدينا معجزة مازال كثير من الناس عنها فى غطاء، وهى شريعة سمحة حكيمة تتناول كل ما يمكن تصوره من الحوادث على تباعد المواطن واختلاف الأجيال.

وما جاءت على هذا النحو إلا لأن رسالة المبعوث بها عامة كما قال الله تعالى:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾

(سبا: ٢٨)

ونحن نعلم أن الألفاظ وضعت للدلالة على ما في النفس، فمتى أتى المتكلم بلفظ شأنه أن يدل على ما في نفسه ويستبين منه المخاطبون قصده، وقف عنده سواء كانت دلالة بالمنطوق أو المفهوم، أو بمقتضى المعنى أو بقرينة حال أو عادة مطردة. ويكفى في الخطاب الموجه إلى الناس كافة أن يفهمه القوم المستنيرون منهم، وهم الذين يبلغون سائر الطبقات ما فيه من أحكام وحكمة. وإذا كان هذا شأن المتكلم بلغة العرب بل شأن المتكلمين باللسنة غيرها فيما يظهر، فمن حكمة الشريعة العامة الخالدة أن تسلكه في إرشادها وفيما تسنه من أحكام لا تنقضي وقائعها.

والأصول التي نريد البحث عنها في هذا المقام هي: القياس، والاستصحاب، ومراعاة العرف، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والاستحسان:

القياس: حقق علماء الإسلام أن لكل حكم شرعي حكمة تلائم شرعه، ومرجع الحكمة إلى رعاية المصالح والمفاسد، وقد قرر المحققون كأبي إسحاق الشاطبي وغيره أن أحكامه تعالى معللة بمصالح العباد، وهذا معروف باستقراء موارد الشريعة كقوله تعالى:

﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْآلَبِ ﴾

(البقرة: ١٧٩)

وقوله تعالى:

﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ

لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجٍ أَدْعَىٰ إِلَيْهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴿٨٢﴾

(الأحزاب: ٣٧)

وقوله ﷺ في وجه طهارة الهرة: «إنها في الطوافين عليكم والطوافات» (٨٢) وقوله في وجه منع بيع الثمرة قبل بدو صلاحها: «أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه» (٨٣).

وإذا كانت الأحكام المنصوص عليها قائمة على رعاية المصالح، فإذا قرر الشارع للواقعة حكماً ونبه في الآية أو الحديث على وجه المصلحة المناسبة لتقريره، أو كان ذلك الوجه ظاهراً ظهوراً لا تحوم عليه شبهة، صح للمجتهد أن يعتمد إلى كل واقعة تحقق فيها ذلك الوجه من المصلحة ويسوى بينها وبين الواقعة المنصوص عليها فيما علقه عليها الشارع من حكم، وذلك ما نسميه بالقياس.

فالقياس: أن يعتمد المجتهد إلى حكم أمر معلوم فيشبهه لأمر آخر لا شتراك الأمرين في علة الحكم. ومثال هذا أن النبي ﷺ قال: «لا يتناجى اثنان دون واحد» (٨٤) وعلة هذا النهي أن الاثنين إذا تناجيا دون رفيقهما قد يقع في نفسه أن حديثهما في شأنه ويحدث له من الظنون ما يكدر صفو الإخاء بينهم. وللفقيه متى اطمأن إلى هذه العلة أن يقرر حرمة محادثة اثنين بلسان لا يعرفه الثالث متى كانا يحسنان لساناً يعرفه رفيقهما، لأن علة النهي متحققة في هذه الصورة تحققها في المناجاة.

فأى عالم يتلو قوله تعالى :

(٨٢) رواه أبو داود والترمذي والنسائي والدارمي وابن ماجه ومالك والإمام أحمد.

(٨٣) رواه البخاري ومسلم والنسائي ومالك.

(٨٤) رواه الإمام أحمد.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾

(الجمعة: ٩)

ولا يفهم أن علة الأمر بترك البيع عند النداء للصلاة كونه شاغلاً عن أدائها؟

وهذه العلة موجودة في غير البيع نحو الإجارة بلا فارق، فيصح إلحاقها بالبيع في منعها عند النداء لصلاة الجمعة.

وأى عالم يسمع قوله ﷺ: «لا يبيع بعضكم على بيع بعض» (٨٥) ولا يفهم أن علة النهي ما يحدثه هذا البيع من التقاطع والعداء، ثم ينتقل بوسيلة العلة إلى حرمة استجاره على إجارته. وإنما جعلنا القياس في صدر البحث من نوع دلالة اللفظ بالمعقول، لأن اللفظ إذا دل بمقتضى وضعه على حكم واقعة وعرفت علة الحكم، فإن العقل متى وجد هذه العلة متحققة في واقعة أخرى، أدرك أن حكمها حكم الأولى، نظرًا إلى أن الشارع يسوى بين الواقعتين حيث اشتركتا في الوصف المؤثر في الحكم وتماثلتا فيه من كل وجه.

فالقياس أصل من أصول الشريعة، وبه اتسع نطاقها، وصارت تتناول من الوقائع ما لا يتناهى. قال الإمام أحمد بن حنبل: لا يستغنى أحد عن القياس. وقال إبراهيم النخعي (٨٦): ما كل شيء نسأل عنه نحفظه، ولكننا نعرف الشيء بالشيء ونقيس الشيء بالشيء.

(٨٥) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي ومالك والإمام أحمد.

(٨٦) إبراهيم بن يزيد النخعي، أبو عمران «٤٦ - ٩٦ هـ - ٦٦٦ - ٧١٥ م» فقيه العراق، وأحد الحفاظ، ومن أكابر التابعين صلاحًا، وصاحب مذهب فقهي.

وقال الشعبي (٨٧): إنا نأخذ في زكاة البقر فيما زاد على الأربعين بالمقاييس. وقال المزني (٨٨) الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل. وقال ابن عقيل الحنبلي (٨٩): قد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعمال القياس وهو قطعي، وحقق أبو إسحاق الشاطبي أن أصل العادات (٩٠) الالتفات إلى المعنى أي أنها معقولة الحكمة، واستدل على هذا بأمرين:

● أحدهما: الاستقرار، فقال إنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فتري الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كانت فيه مصلحة جاز.

● ثانيهما: أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ثم قال: ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد منها اتباع المعاني لا الوقوف على النصوص.

جرى العمل بالقياس لعهد الصحابة رضي الله عنهم، ثم التابعين، وظهر العمل عليه في العراق لعهد الإمام أبي حنيفة (٩١)

(٨٧) الشعبي، عامر بن شراحيل «١٩ - ١٠٣ هـ - ٦٤٠ - ٧٢١ م» من الفقهاء، وحفاظ الحديث الثقات، تولى القضاء لعمر بن عبدالعزيز.

(٨٨) المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم «١٧٥ - ٢٦٤ هـ - ٧٩١ - ٨٧٨ م» مصري، صاحب الشافعي، كان زاهدا عالما قوي الحجة.

(٨٩) ابن عقيل الحنبلي، أبو الوفاء البغدادي «٤٣١ - ٥١٣ هـ - ١٠٤٠ - ١١١٩ م» شيخ الحنابلة ببغداد، كان معتزليا ثم ترك الاعتزال إلى السلفية.

(٩٠) يعنى بالعادات ما سوى العبادات.

(٩١) أبو حنيفة النعمان بن ثابت «٨٠ - ١٥٠ هـ - ٦٩٩ - ٧٦٧ م» أحد الأئمة الأربعة، وإمام الحنفية، ورأس مدرسة الرأي بالعراق.

وأصحابه أكثر من ظهوره في الحجاز فاستكثروا منه وبرعوا فيه، وما زال الناس يأخذون بالقياس إذا لم يجدوا في الواقعة نصاً حتى جاء إبراهيم بن سيار النظام (٩٢) المتوفى سنة ٢٢١ فأحدث القول بإنكار القياس زاعماً الاستغناء عنه بالنظر إلى ما يدعونه من وصف الفعل بالحسن أو القبح الذاتيين.

قال أبو القاسم عبيد (٩٣) ابن عمر في كتاب القياس: ما عملت أن أحداً من البصريين ولا غيرهم ممن له نباهة سبق إبراهيم بن سيار النظام إلى القول بنفي القياس والاجتهاد، ولم يلتفت إليه الجمهور، وممن خالفه في ذلك فريق من زعماء المعتزلة كأبي الهذيل (٩٤) وبشر بن المعتمر (٩٥) وبشر المريسي (٩٦) وظهر بعد هذا داود بن علي الأصبهاني (٩٧) المتوفى سنة ٢٧٠ هـ ونشأ بظهوره مذهب الظاهرية وروى عنه أنه كان ينكر القياس إلا أن يكون جلياً وهو ما يكون المقيس فيه أولى بالحكم من المقيس عليه كتحریم ضرب الوالدين قياساً على التأفيف الثابتة حرمة في قوله تعالى:

﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾

(الإسراء: ٢٣)

أو مساوياً كحرمة إتلاف مال اليتيم باللبس قياساً على أكله

(٩٢) النظام، أبو إسحق، إبراهيم بن سيار من أئمة فلاسفة المعتزلة.

(٩٣) أبو القاسم عبيد بن عمر البغدادي «٣٠٠ - ٣٦٥ هـ - ٩١٣ - ٩٧٦ م» فقيه، أصولي،

نشأ ببغداد، ورحل إلى الأندلس، وتوفى بها.

(٩٤) أبو الهذيل العلاف «١٣٥ - ٢٣٥ هـ - ٧٥٣ - ٨٥٠ م» إمام المعتزلة في عصره.

(٩٥) أبو سهل، بشر بن المعتمر «٢١٠ هـ - ٨٢٥ م» من فقهاء المعتزلة وفلاسفتها.

(٩٦) أبو عبد الرحمن، بشر بن غياث المريسي «٢١٨ هـ - ٨٢٣ م» فقيه وفيلسوف معتزلي.

(٩٧) داود بن علي الظاهري «٢٠١ - ٢٧٠ هـ - ٨١٦ - ٨٨٤ م» رأس المذهب الظاهري

في الفقه.

الثابتة حرمة بقوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾

(النساء: ١٠)

وهذان النوعان يسميهما الأصوليون مفهوم الموافقة. وأجاز بعضهم القياس الذي وقع النص على علته خاصة، وأنكروا ما كانت علته مستنبطة.

وجاء بعد هؤلاء أبو محمد علي بن حزم الأندلسي (٩٨) المتوفى سنة ٤٥٦ هـ فوقف في جمود وأنكر أن تكون أحكام الشريعة معللة، وبني على هذا الرأي الجامد إنكار القياس جملة ولم يفرق بين جلي وخفي، وبين ما كانت علته منصوصة وما كانت علته مستنبطة، قال في كتابه الإحكام: ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القياس جملة وهو الذي ندين الله به، والقول بالعلل باطل، وقال: لا يشرع الله شيئاً من الأحكام لعله أصلاً، فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمر كذا بسبب كذا أو من أجل كذا أو لأنه كان كذا فعندى أنه جعل ذلك سبباً للشيء في ذلك الموضع خاصة، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة.

وأغلظ القول على القائلين بالقياس وحمل عليهم حملة جافية. والناظر في الشريعة بتدبر، القائم على سير الأئمة المجتهدين بيقظة، يدرك أن ابن حزم سار في غير سبيل واعتمد على غير دليل.

تحدث أبو بكر بن العربي في كتاب العارضة عن طائفة

(٩٨) أبو محمد، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الظاهري «٣٨٤ - ٤٥٦ هـ - ٩٩٤ -

١٠٦٤م» أحد أئمة الظاهرية، ومن مشاهير علماء الأندلس وفلاسفتها.

الظاهرية وقال: وغربهم رجل كان عندنا يقال له ابن حزم، انتدب لإبطال النظر وسد سبل العبر، ونسب نفسه إلى الظاهر اقتداءً بـداود وأشياعه، واعتمد الرد على الحق نظماً ونشراً. ثم أورد القاضي أبو بكر أبياتاً في الرد عليه، ومما يقول في الأبيات:

إن الظواهر معدود مواقعها

فكيف تحصى بيان الحكم في البشر
فالظاهرية في بطلان قولهم
كالباطنية غير الفرق في الصور
كلاهما هادم للدين من جهة
والمقطع العدل موقوف على النظر
هذي الصحابة تستمرى خواطرها
ولا تخاف عليها غرة الخطر
وتعمل الرأي مضبوطاً مأخذه

وتخرج الحق محفوظاً من الأثر
بالغ ابن حزم في إنكار القياس وجحوده أن تكون أحكام الشريعة معللة، وادعى أن نصوص الشريعة وافية بكل ما يحتاج إليه من أحكام، وقد خرج بهذه النزعة عن طريقة السلف، ولم يرتضها منه المحققون من الخلف، وجمهور أهل العلم يتمسكون بأصل القياس وإن كانوا يختلفون في بعض ضروبه، وهؤلاء اختلفوا في تقدير الأحكام المستفادة من النصوص، فمنهم من يراها قليلة بالنسبة لما يؤخذ من طريق الأقيسة، حتى قال إمام الحرمين: إن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة، وسائر ما يؤخذ من طريق القياس. وقال قوم منهم ابن تيمية (٩٩): إن النصوص وافية

(٩٩) تقى الدين، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية «٦٦١ - ٧٢٨ هـ - ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م»

فقيه السلفية وفيلسوفها، وأحد المجددين لمذهبها اشتهر بشيخ الإسلام.

بمعظم أحكام العباد، والبقية مشروعة على طريق القياس. وقد يكون اختلافهم في هذا التقدير راجعاً إلى اختلافهم في فهم النصوص وفيما تناول من معان، فبعضهم لا يتعدى في تفسير اللفظ صورة واحدة، وغيره يذهب في تأويله إلى معنى واسع ويجعله شاملاً لصور شتى، فالخمر المحرمة بالكتاب - مثلاً - يحملها بعضهم على عصير العنب خاصة، وعليه فما لا يكون من عصير العنب من المسكرات يرجع في حرمة إلى دليل آخر كالقياس.

ويذهب آخرون إلى أن الخمر في القرآن يتناول كل مسكر، واستدلوا على هذا بحديث مسلم « كل مسكر خمر » فعلم من الحديث أن لفظ الخمر لم يكن عندهم مخصوصاً بعصير العنب، فيكون المسكر من غير عصير العنب محرماً بنص الآية، سواء أكان الحديث مبيناً لمعنى الخمر لغة أم مبيناً له على مقتضى عرف الشارع، فإن الشارع يتصرف في اللغة، ومن تصرفاته فيها أن يستعمل اللفظ فيما هو أعم من معناه كما يستعمله فيما هو أخص منه.

ونحن لا ننكر أن من أنصار القياس من أوردوا في الاستدلال على صحته ما يقصر عن أن يفيد علماً أو يكسب ظناً، كما أن منكري القياس ساقوا آيات وآثاراً تعسفوا في جعلها أدلة على بطلانه وإنما يقصد بتلك الآيات والآثار الآراء التي لا تستند إلى علة، والأقيسة التي تتكىء على غير أصل، كقياس الذين قالوا: ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ وأما القياس بمعنى الحكم على الشيء بحكم نظيره الموافق له في المعنى المقتضى للحكم بدون فارق فذلك ما لا يختلف أولو الأبواب في صحته، قال ابن قيم الجوزية: وهل يستريب عاقل في أن النبي ﷺ لما قال: « لا يقضى القاضى بين اثنين

وهو غضبان» (١٠٠) إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذهنه ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين إنعام النظر، ويعمى عليه طريق العلم والقصد، فمن قصر النهي على الغضب وحده دون الهم المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظماً الشديد وشغل القلب المانع من الفهم. فقد قل فقهه وفهمه.

فالقياص أصل في الشريعة أصيل، وإذا تعرض له نفر بعقول غير راجحة أو بقلوب غير عامرة بالتقوى، فابتغوه وسيلة إلى أحكام تتبرأ منها الشريعة، فقد بليت النصوص - وهي حقائق كالصبح إذا أسفر - بأمثال هؤلاء، فخرجوا بها عن مقتضى الحكمة والبلاغة، وجاءوا في تأويلها بما يشاكل عقولهم ويرضى شهواتهم. قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، ويكون صحيح العقل، حتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأن له في ذلك تنبيهاً على غفلة ربما كانت منه أو تنبيهاً على فضل ما اعتقده من الصواب».

الاستصحاب: يجد الإنسان في نفسه أنه إذا تحقق عدم شيء أو وجوده كان على ظن من استمرار ذلك الشيء على ما تحقق فيه من عدم أو وجود، ويبني على ذلك الظن أعمالاً ليس من شأنه أن يفعلها في حال ما إذا كان في شك من استمرار الشيء على عدم أو الوجود، فإذا ناقش أحد في مراسلة الشخص ممن عرف وجوده، وزعم أن مثل هذه المراسلة يكفي فيها أن يكون على شك من استمرار وجوده، فإنه لا يستطيع أن يناقش في أن من اشترى

حيوانا غائبا مثلاً كان قد رآه من قبل، ودفع ثمنه، أنه اعتمد على ظن استمرار حياته، ولا يستطيع أن يناقش في أن من اقتحم بصبيته مفازة مغبرة الأرجاء دون أن يحمل معه ماء كافياً إنما اعتمد على ظنه بقاء ما عرفه فيها من آبار نابعة.. ولولا ما يغلب على ظن الأب العطوف من حياة ابنه الغائب في سفر لما كان يبيت إلا في قلق وحيرة.. وإنك لتجلس إلى الإنسان العاقل وتسأله عن شخص عرف أحواله ثم انقطع عنه شهراً أو سنة فيتحدث عنها بكلام من لا يشك في أنها واقعة في الحال، فيقول هو موبسراً أو بئساً، له ولد أو لا ولد له، بينه وبين فلان عداوة أو صداقة.

وظن الإنسان لاستمرار ما تحقق عدمه أو وجوده، منبه إلى أن الأصل في عدم الشيء أو وجوده الاستمرار حتى يقوم الشاهد على انقطاعه، وهذا الأصل مما نظر إليه الفقهاء عند تقرير الأصل الذي يسمونه «الاستصحاب».

الاستصحاب: أصل من أصول الشريعة التي تجعل العلماء في فسحة، وتخلصهم من مواقف الحيرة، وهو أصل متفق على العمل به في الجملة وإن اختلفوا في بعض ضروبة، قال القرطبي (١٠١): «القول بالاستصحاب لازم لكل أحد، لأنه أصل تنبئ عليه النبوة والشريعة، فإن لم نقل باستمرار حال تلك الأدلة لم يحصل العلم بشئ من تلك الأمور». واستمرار حال أدلة النبوة والشريعة من الاستصحاب الذي لا يختلف العقلاء في صحته، ولا يتطرق إليه الريب في حال.

ونحن لا نقصد في هذا المقام إلى بسط القول بذكر مذاهب الفقهاء في الاستصحاب وتقرير أدلتها، فموضع ذلك كتب الأصول، والقصد أن نتحدث عنه بمقدار ما يستبين القارئ حقيقة

(١٠١) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الأندلسي «٦٧١هـ - ١٢٧٣م» من كبار المفسرين، وصاحب «الجامع لأحكام القرآن».

أصل من الأصول التي جعلت مجال الاجتهاد فسيحاً، وطريق الفتوى ممهدة، ولا تتجلى حقيقته إلا ببيان أقسامه وضرب المثل لكل قسم منها، وذلك ما نتحراه في هذا المقال:

الاستصحاب: ثبوت أمر في الزمن الحاضر بناءً على ثبوته فيما مضى، فالأمر الذي علم وجوده ثم طرأ الشك في عدمه فالأصل بقاءه، والأمر الذي علم عدمه ثم عرض الشك في وجوده، فالأصل استمراره في حال العدم، فمن تزوج فتاة على أنها بكر ثم ادعى بعد البناء بها أنه وجدها ثيباً لم تقبل دعواه إلا ببينة، لأن حال البكارة ثابت من حين نشأتها، فيستصحب إلى حين البناء حتى تقوم على عدمه البينة. ومن اشترى طائراً أو كلباً على أنه يحسن الصيادة، وادعى بعد أنه وجده غير متعلم لها، سُمعت دعواه هذه إلا أن تدفع ببينة. لأن حال الحيوان في الأصل عدم معرفة الصيادة حتى يعلمها، فإذا وقع فيها تردد استصحب الأصل حتى يقوم الشاهد على ثبوتها.

والاستصحاب كسائر الأصول التي يستخلصها المجتهد من استقراء جزئيات كثيرة من موارد الشريعة، ويرجع بمقتضى ما ذكره علماء الأصول إلى أربعة أقسام:

أحدها: استصحاب ما هو حكم الأشياء في الأصل حتى يقوم الدليل على ما يخالفه، وبيان هذا أن كثيراً من أئمة الشريعة ذهبوا إلى أن الأشياء في الأصل خالية من الحكم، أي أنها لا توصف بشيء من الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمه والندب والكراهة والإباحة، ومقتضى هذا رفع الحرج والإثم عن الفعل والترك، ورجح فريق أنها على الإباحة. ومآل القولين واحد، فإن الحرج في الفعل والترك مرفوع على كلا المذهبين، وإنما يمتاز مذهب الإباحة بأنه صريح في التخيير، أما مذهب انتفاء الأحكام فغايتة رفع الحرج، ورفع الحرج لا يستلزم التخيير في الأمر

لا احتمال أن يكون مكروها . ورأى آخرون أنها على المنع . وأدلة هذه المذاهب مبسطة كما ذكرنا في كتب الأصول .

وتظهر فائدة الخلاف في الأشياء التي لا يجد المجتهد على حكمها من دليل أو الأشياء التي تتعارض عندها الأدلة ولا يبدو له في جانب أحدها وجه من الترجيح .

فهذه الأشياء يرجع بها كل فريق من أصحاب هذه المذاهب إلى استصحاب ما يراه أصلا للأشياء ، فهذا يستصحب فيها انتفاء الحكم فتلحق بما لا حرج فيه ، وذاك يستصحب فيها الإباحة فتكون من قبيل المخير في فعله وتركه ، والآخر يستصحب فيها المنع فتدخل فيما لا يجوز الإقدام عليه . وقد يسبق إلى ظنك أن القول بانتفاء الأحكام واستصحاب هذا الانتفاء فيما لا يطلع له المجتهد على حكم ، يجعل بعض الأفعال خالية من أحكام الشريعة ، فيدفع هذا الظن بأن المجتهد يصل به الدليل المعتبر به في نظر الشارع إلى أن مالا يجد له حكماً في نص أو قياس ، يستصحب الأصل الذي هو انتفاء الأحكام الخمسة المقتضى رفع الحرج ، فيرجع إلى أن حكم الشارع فيه رفع الحرج في رد الفعل والترك .

هذا : وقد اختار كثير من المحققين أن الأصل في الأشياء الإباحة ، فهي على التخيير حتى ينهض الدليل على ما سواه من كراهة أو حرمة أو ندب أو وجوب ، فإذا عرض لهؤلاء أو للقائلين بأن الأصل انتفاء الأحكام أمر ، اجتهدوا في تعرف حكمه من الأدلة السمعية أو القياس ، فإن لم يظفروا به هنالك استصحب الأولون فيه الإباحة ، واستصحب الآخرون في رفع الحرج والإثم . ومقتضى هذا الأصل أن كل ما يوجد في هذا الكون من جماد أو نبات أو حيوان ولم يرد في الشرع ما يقتضي النهي عن تناوله واستعماله ، يكون من قبيل المأذون فيه .

ذلك ضرب من الاستصحاب ؛ وهنا ضرب آخر وهو استصحاب ما دل الشرع على ثبوته كملك الأرض أو البضاعة عند تحقق المقتضى له ، وحل النكاح بعد امتلاك العصمة ، وشغل الذمة عند التزام مال أو إتلافه ، فإذا عرض شك في الملك أو حل النكاح أو شغل الذمة ، ألغى الشك وقضى باستمرار الملك حتى تقوم البينة على نفيه ، وببقاء العصمة حتى يعلم انقطاعها ، وببقاء الذمة مشغولة بما التزمت ، وقيمة ما أتلقت حتى تثبت براءتها بإقرار أو بينة .

والقضاء ببقاء الملك أو العصمة أو شغل الذمة مع عروض الشك فيها ، يستند إلى استصحاب ما دل الشرع على ثبوته قبل حال الشك ، فصار بعد حال الشك بمنزلة المعلوم . ولم يختلف أهل العلم في العمل بهذا الضرب من الاستصحاب إلا أن يقوم تجاهه ما يراه المجتهد أقرب دلالة وأظهر حكماً .

ذاتك ضربان من الاستصحاب ، وهنا ضرب ثالث وهو استصحاب العدم الأصلي : كأن يدعى الشريك أو المضارب أن المال لم ينتج عنه ربح ، فتقبل دعواه استصحاباً للأصل الذي هو عدم الربح إلا أن يثبت الربح ببينة . ومن مثله أن يشتري المضارب صنفاً من البضائع فيدعى صاحب المال أنه نهاه عن شراء هذا الصنف ، وينكر المضارب ، فالقول للمضارب استصحاباً للأصل الذي هو عدم النهي . وهذا الضرب من الاستصحاب لا يخالف في العمل به أحد من أهل العلم إلا أن يصرفه عنه دليل أظهر منه وأقوى .

تلك ثلاثة أضرب من الاستصحاب ؛ وهنا ضرب رابع منه وهو أن يعلم ثبوت أمر عقلي أو حسي بإحدى طرق العلم ، ثم يقع الشك في زواله فيستصحب بقاؤه وتجرى الأحكام على هذا الاستصحاب حتى يحصل العلم أو الظن بزواله ، ومن أمثلته

الدائرة أن يفقد شخص فيقوم بعض من شأنه أن يرثه مدعيًا وفاته مطالبًا بقسم ما ترك من مال ، فترد دعواه بأن حياة ذلك الشخص كانت قبل الفقد معلومة ، فتستصحب فيما بعد حتى يقوم الشاهد بوفاته .

وهذا الضرب من الاستصحاب يعمل عليه كثير من أئمة الفقه ، وخالف في حجيته أئمة آخرون ، وذهبوا فيه مذاهب وسعتها كتب الأصول بحثًا واستدلاً .

تلك أربعة أضرب من الاستصحاب . وهنا ضرب خامس يسمى استصحاب الإجماع ، وهو أن يكون الأمر بحالة ويتفق فيه على حكم ثم يتغير إلى حالة أخرى ، فيستصحب حكم الإجماع في الأمر بعد تغيره حتى يقوم الدليل على أن له حكمًا غير ما انعقد عليه الإجماع .

والمثال الذي يوضحه : مناظرة جرت بين أبي سعيد البردعي وداود الظاهري في بيع أم الولد ، وقال داود الظاهري : قد اتفقنا على جواز بيعها قبل العلوق بالحمل ، فمن زعم أن بيعها بعد الولادة لا يجوز فعليه الدليل . فقال أبو سعيد : قد اتفقنا على منع بيعها حاملاً ، فمن زعم أن بيعها بعد الوضع جائز فعليه الدليل . فسكت داود ولم يحر جواباً ، وهذا النوع من الاستصحاب قبله بعض أهل العلم ورده آخرون .

ذلك الاستصحاب وتلك أقسامه ، وقد استنبط الفقهاء استصحاباً آخر هو على عكس الأول ويسمى الاستصحاب المقلوب ، وحقيقته ثبوت أمر في الزمن السابق بناء على ثبوته في الزمن الحاضر ، وللمالكية فتاوى مبنية على رعايته ، كمسألة الوقف الذي لا يدرى بعد البحث أصل مصرفه وشرط واقفه ، ولكننا نجد في الزمن الحاضر يصرف على حالة ، إذ قالوا : إن هذه الحالة تستصحب فيما قبله ويحمل على أن مصرفه في الأصل

هكذا، وتكون الحالة التي يصرف عليها صحيحة حتى تقوم البينة على عدم مطابقتها لما صدر من الواقف. وكمسألة الزوج يغيب عن زوجته دون أن يترك لها نفقة ثم يقدم فتطالبه بما أنفقت في غيبته، فيدعى أنه كان في مدة الغيبة معسرًا، وتدعى هي أنه كان موسرًا، إذ قالوا: إنه ينظر إلى حال قدومه من عسر أو يسر وتستصحب في زمان الغيبة، فإن قدم موسرًا عد في الغيبة ذا يسار وقضى عليه بما تطلب الزوجة من النفقة. فهاهنا ثبت أمر وهو يسار الزوج في الزمن السابق، أعني زمن الغيبة، بناء على ثبوته في الزمن الحاضر أي زمن قدومه، بالاستصحاب.

وإنما يعتمد المجتهد على الاستصحاب بجميع أقسامه بعد أن ينظر في الحادثة ولا يجد لها حكمًا في نص أو قياس، قال الخوارزمي (١٠٢) في كتاب الكافي: «الاستصحاب آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس، فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاءه وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته».

هذا صفوة ما يقوله أهل العلم في الاستصحاب، وقد رأيت كيف يفتح للفقهاء طرقًا يصدرون بها الفتوى في يسر، وينفذون منها إلى فصل القضايا في سرعة، علاوة على ما فيه من الدلالة على سماحة الإسلام، وأنه دين الفطرة الذي لا يشعر أولياؤه بحرج فيما شرع من أحكام.

مراعاة العرف: للعادات أثر كبير في شرع النظم والقوانين،

(١٠٢) الخوارزمي، الفقيه، يوسف بن محمد الخوارزمي «القرن العاشر الهجري - السادس عشر الميلادي» وفي معجم سرکيس أن كتاب الكفاية في شرح الهداية هو لجلال الدين بن شمس الدين الخوارزمي.

فلا غنى للمشرع عن مراعاتها قليلاً أو كثيراً، ولها قسط وافر من عناية واضعي القوانين في القديم والحديث، فأساس القانون الروماني عادات كانت تجرى في مدينة رومة؛ وأساس القانون الإنجليزي عادات السكسون والنورمان الذين فتحوا بلاد إنكلترا. وكذلك الشريعة الإسلامية لم تقطع النظر عن العرف، وجعلت رعايتها أصلاً من أصولها العامة على شروط نذكرها فيما بعد. ومن القواعد التي تدور عليها أحكامها السمحة «العادة محكمة». والعرف والعادة ما يغلب على الناس من قول أو فعل أو ترك. ومثال العرف القولي من باب الوقف، قول الفقهاء في حبس يقول صاحبه: «هو حبس علي ولدي» أنه يدخل فيه البنات إذا كان لفظ الولد يطلق على الذكر والأنثى في عرف بلد الواقف أو لم يكن هناك عرف، أما إذا كان عرفهم إطلاقه على الذكر فقط فإنه يختص بالذكور ولا يدخل فيه الإناث، وإن كان معنى الولد لغة يعم الصنفين.

ويراعى العرف القولي وإن لم يوافق لغة العرب أو ما جاء في لسان الشارع. وعلى هذا ينبنى قول بعض أهل العلم فيمن حلف لا يأكل لحمًا فأكل سمكاً: أنه لا يحنث، حيث إن السمك لا يسمى في العرف لحمًا وإن سمي به في قوله تعالى:

﴿وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾

(فاطر: ١٢).

كما أن من حلف لا يجلس على بساط لا يحنث بجلوسه على الأرض، لأنها لا تسمى في العرف بساطاً، وإن كان لفظ البساط يتناولها بمقتضى معناه في لسان العرب كما قال تعالى:

﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بَسَاطًا﴾

(نوح: ١٩).

يعتد بالعرف القولي متى كان عاماً لبلد أو قوم، وتحمل عليه

ألفاظ المتكلمين من أهل تلك البلد بإطلاق، سواء في ذلك العقود والالتزامات والأيمان والنذور، أما إذا كان العرف القولي خاصاً بالمتكلم دون قومه أو أهل بلده، حمل لفظه عند المالكية على عرفه الخاص في الأيمان والنذور والطلاق، أما العقود فإنما يرجع فيها إلى العرف العام أو الوضع اللغوي إن لم يكن هناك عرف عام.

ومثال العرف الفعلي: الزوجان يختلفان في المهر بعد البناء فيدعى الزوج أنه دفعه لها، وتنكر الزوجة ذلك، فقد قال الإمام مالك: إن القول للزوج، لأن العرف بالمدينة كان جارياً بدفع المهر قبل الدخول. وتطرد هذه الفتوى في كل بلد تجرى فيه العادة بدفع المهر قبل البناء. ومن هذا القبيل مسألة الحيازة عند المالكية، فمن حاز عقاراً عشر سنين ثم قام شخص يدعى استحقاق ذلك العقار، ولم يقم عذراً عن سكوته تلك المدة، بنحو غيبته عن البلد، أو عدم علمه بحيازة المدعى عليه للعقار، فإنه لا ينتفع بالبيئة التي ثبت له أصل الملك، ذلك لأن العرف جار على أن الرجل لا يشاهد غيره يتصرف في ملكه هذه المدة الطويلة ويسكت عنه. وكذلك أفتى الإمام المازري (١٠٣) فيما إذا جرت عادة قوم بقدر الصداق وعرفها المتعاقدان أن هذه العادة بمنزلة التسمية ويحكم بذلك القدر المتعارف، ولا يكون النكاح من قبيل نكاح التفويض.

هذا هو الشأن في العرف الفعلي العام لقوم أو أهل بلد، أما العرف الفعلي الخاص بفرد فقد حكى شهاب الدين القرافي (١٠٤)

(١٠٣) المازري، أبو عبدالله، محمد بن مسلم بن محمد (٥٣٠ هـ - ١١٣٦ م) أصول، ومتكلم، وصوفي.

(١٠٤) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (٦٨٤ هـ - ١٢٨٥ م) من علماء الأصول، وكبار فقهاء المذهب المالكي.

الإجماع على عدم الاعتداد به فلا تخصص به العمومات ولا تقييد به المطلقات . وأنكر عليه بعض الفقهاء المالكية حكاية الإجماع وأوردوا مسائل في المذهب تدل على التخصيص بالعوائد الفعلية وإن كانت خاصة . ومما ساقه بعضهم مثالا لهذا الضرب من العرف مسألة الرجل يوكل آخر على شراء ثوب فيشتري له ما لا يناسب عادته أو عادة خدمه ، فقد أفتوا بأن ما اشترى غير لازم للموكل بل هو لازم للوكيل .

ومثال العرف الجاري بالترك تسامح الناس في ثمر الغصن الخارج عن حدود البساتين ، فمن وجد شيئاً منه واقعاً على الطريق مثلاً - ساغ له الانتفاع به دون توقف على الإذن الصريح من صاحبه لأن أصحاب البساتين يتسامحون في مثله ولا يتعرضون لمن يلتقطه .

والعرف ثلاثة أقسام:

● أحدهما : ما يقوم الدليل الخاص على اعتباره كمراعاة الكفاءة في النكاح .

● وثانيها : ما يقوم الدليل على نفيه كعادة الجاهلية في التبرج وطوافهم بالبيت عراة ومناصرة الأخ وإن كان ظالماً .

● وثالثها : ما لم يقم الدليل الخاص على اعتباره أو نفيه ، وهذا موضع نظر المجتهدين ، فيذهب كثير منهم إلى مراعاته ويجعلونه أصلاً من أصول الشريعة يبنون عليه فتاوى وأحكاماً ، وأكثر ما تجد هذه الفتاوى في كتب المالكية والحنفية والحنابلة .

وصلة العادة بالشريعة على وجهين:

● أحدهما : أن يغلب على الناس أمر فيقره الشارع ويجعله حكماً يقضى به عند الاختلاف . ومثال هذا من الشريعة الغراء وضع الدية على العاقلة ومراعاة الكفاءة في النكاح . والتحقيق أن الشريعة العادلة لا تجعل نفس العادة قانوناً إلا أن تكون العادة

معقولة صالحة.

● ثانيهما : أن يغلب على الناس معنى فيراعيه في تفصيل حكم الواقعة حتى إذا تبدلوا بذلك المعنى عرفاً آخر كان على المفتي إعادة النظر في الواقعة لتقرير حكم يراعى فيه العرف الطارئ، وهكذا يتجدد النظر في الواقعة ما تجددت العادات. ومثال هذا أن يجري العرف في بضاعة بدفع ثمنها نقداً، فإذا اشترى أحد شيئاً من هذه البضاعة ووقع في حيازته ثم قام البائع يدعى أنه لم يقبض ثمنها وادعى المشتري أنه سلم له الثمن حسب العادة الجارية، فأصل مراعاة العرف يقضى بأن يكون القول للمشتري مع اليمين متى عجز البائع عن إقامة البينة. فالحكم الذي بنى على العرف في هذا المثال هو جعل القول للمشتري حيث صدقه العرف حتى يكذبه البائع ببينة.

ومن أمثله أن العادة جارية في كثير من البلاد على أن الرجل يستودع زوجته المال فإذا سلم أحد إلى آخر وديعة فوضعها عند زوجته فضاعت منه لا يكون ضامناً لها نظراً إلى هذا العرف، وكأن صاحب المال لعلمه بالعرف في إيداع الرجل المال عند زوجته يعد راضياً بإيداع المال عند الزوجة، وإنما يضمن المودع إذا تصرف في الوديعة على وجه لا يرضى عنه صاحبها.

هل يراعى العرف الفاسد؟

إذا جرى عرف الناس ببعض العقود الفاسدة مثلاً، فهل يراعى هذا العرف في بناء الأحكام، أو إنما تبني الأحكام على العرف الجاري على وجه صحيح؟

ذهب كثير من فقهاءنا إلى عدم مراعاة العرف الفاسد، وذهب آخرون إلى مراعاته. ومما ينبى على هذا أن يجري عرف قوم ببعض العقود الفاسدة شرعاً، ويختلف المتعاملان فيدعى أحدهما أن العقد وقع على الوجه الفاسد، يروم نقض البيع، ويدعى الآخر أنه

وقع على الوجه الصحيح، فالقائلون بصحة مراعاة العرف الفاسد يرون العرف هنا شاهداً بصدق مدعى الفساد فينقض البيع إلا أن يقيم الآخر البينة على أن المعاملة جرت على وجهها الصحيح. قال عبد المنعم بن الفرس (١٠٥) في كتاب أحكام القرآن «وإذا تنازعا في بيع أو إجارة وادعى أحدهما الصحة والآخر الفساد، وكان الفساد الذي ادعاه جارياً بين الناس فالمشهور أن القول قول مدعى الصحة، ومن أصحاب مالك من يقول القول لمدعى الفساد وتفسخ المعاملة».

والقائلون بمراعاة العرف الفاسد ينظرون إلى أن المعنى الذي اقتضى جعل القول لمدعى الصحة فيما إذا جرى العرف على الصحة حاصل في العرف الفاسد وهو غلبة معنى على الناس يقتضى غلبة الظن بصدق من اقترن هذا المعنى بدعواه.

وبمراعاة العرف في كثير من الأحكام صح أن تختلف أحكام بعض الرقائع باختلاف المكان والزمان لأن العادة قد تجرى في موطن دون آخر وتطراً في عصر وتنقطع في عصر ولا يعد اختلاف الأحكام باختلاف العادات اختلافاً في أصل خطاب الشارع، بل معنى هذا الاختلاف أن العادات إذا اختلفت اقتضت كل عادة حكماً يلائمها، فالواقعة إذا صحبتها عادة اقتضت حكماً غير الحكم الذي تقتضيه عندما تقترن بغيرها من العادات. فإذا جرت عادة قوم باستقباح كشف الرأس في جماعة كان للقاضي أن يعزر من استحق التعزير الخفيف بكشف رأسه في مأى من الناس، فعمل من استحق التعزير قد اقترن بعادة استقباح كشف الرأس فكان التعزير بكشف الرأس مجزئاً. وإذا لم يكن كشف الرأس

(١٠٥) عبد المنعم بن الفرس، أبو محمد عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم الغرناطى

(٥٢٤ - ٥٩٧ هـ - ١١٣٠ - ١٢٠١ م) فقيه، أصولى، ومحدث، ونجوى، وأديب.

في عادة قوم مستقبحا، امتنع أن يكون طريقا كافيا للتعزير، ولا بد للقاضي من اتخاذ طريق آخر يكون له وقع الألم في نفس المستحق للتعزير.

فخطاب الشارع الذي تعلق بالواقعة المقتضية للتعزير حال صحبتها لعادة استقباح كشف الرأس، غير الخطاب الذي يتعلق بواقعة مثلها تصاحب عادة عدم استقباح ذلك.

ولاختلاف الأحكام باختلاف العرف ترى فقهاء المذاهب لا يأخذون بفتاوى أئمتهم القائمة على رعاية العرف متى تحققوا أن العرف قد تغير وأن الواقعة أصبحت تستحق حكما آخر غير ما قرره الأئمة من قبل، فلفقهاء المالكية: كأبي عبد الله بن عتاب (١٠٦) والقاضي أبي بكر بن العربي وأبي الوليد بن رشد (١٠٧) وأبي الإصبع (١٠٨) بن سهل والقاضي ابن زرب (١٠٩) فتاوى عدلوا فيها عن المشهور في المذهب وبنوها على رعاية العرف وجرى باختيارهم عمل أهل القضاء والفتوى من بعدهم. قال شهاب الدين القرافي في قواعده: إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك والمقرر في كتبك. فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أية كانت إضلال في الدين وجهل بمقاصد المسلمين والسلف الماضين.

(١٠٦) أبو عبد الله بن عتاب - لعله: عبد الرحمن بن محمد بن عتاب الأندلسي القرطبي (٤٣٣ - ٥٢٠ هـ - ١٠٤١ - ١١٢٦ م).

(١٠٧) أبو الوليد بن رشد - الجد - محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (٤٥٠ - ٥٢٠ هـ - ١٠٥٨ - ١١٢٦ م) من كبار الفقهاء والأصوليين المالكية بالأندلس.

(١٠٨) أبو الإصبع بن سهل - لعله: أبو الإصبع بن محمد بن سعيد الأندلسي (٢٥٥ - ٣٢٠ هـ - ٨٦٩ - ٩٣٢ م) - أو: أصبغ بن الفرغ بن سعيد بن نافع (٢٢٥ هـ - ٨٤٠ م) من كبار الفقهاء المالكية بمصر.

(١٠٩) القاضي ابن زرب، محمد بن زرب القرطبي (٣١٧ - ٣٨١ هـ - ٩٢٩ - ٩٩١ م) من قضاة وفقهاء المالكية بقرطبة.

وكذلك ترى فقهاء الحنفية يخالفون ما نص عليه أبو حنيفة في مسائل بناها على عرف كان جارياً في زمنه. وقالوا في وجه هذه المخالفة: إن أبا حنيفة لو كان في زمنهم لما وسعه إلا أن يفتي بما أفتوا به. ولم يعدوا التصرف في الأحكام القائمة على العرف خروجاً على المذهب وإنما هو الأخذ بأصل إمامهم الذي يقتضى الرجوع إلى العرف في الأحكام.

يراعى العرف في القضاء والفتوى وليس للفقهاء أن يفتي أو يقضى بما جرى به العرف المخالف لأصل من أصول الشريعة إلا أن تدعو إلى ما جرى به العرف ضرورة فيكون الحكم مبنياً على مراعاة الضرورة ويدخل في قبيل الرخصة التي يقررها الفقيه على سبيل الاجتهاد.

فشأن الفقيه أن ينظر في المعاملات المخالفة لأصل من أصول الشريعة فإن وجدها ناشئة عن ضرورة كان له أن يستثنى منها من أصل المنع ويجعل الضرورة علة استثنائها من ذلك الأصل. فإن كانت ناشئة عن جهالة أو هوى غالب فما له إلا أن يفتي بفسادها ويعلم الناس وجه المعاملة الصحيحة. ولا يصح جعل ما يجرى به العرف الفاسد أمراً مشروعاً ويفتى بصحته دون أن تدعو إليه ضرورة يحسن العارف بمقاصد الشريعة تقديرها. قال العلامة أبو عبد الله ابن شبيب أحد علماء تونس في القرن الثامن: «وغلبة الفساد إنما هي من إهمال حملة الشريعة، ولو أنهم نقضوا عقود الفساد لم يستمر الناس على الفساد». وقال الأستاذ الشيخ إبراهيم الرياحي التونسي في إحدى فتاويه «والعرف المعتبر هو ما يخصص العام ويقيد المطلق، وأما عرف يبطل الواجب ويبيح الحرام فلا يقول به أحد من أهل الإسلام».

فإذا أفتى بعض الفقهاء بصحة عقد مخالف لأصل شرعى وظهر من عبارته أن استند في إفتائه إلى جريان العرف بهذا العقد،

فاعلم أن العبارة لم تفرغ في قالب التحقيق، أو أنه لم يزن الفتوى بقسطاس الشرع المستقيم.

وقد يذكر بعض الفقهاء العرف في سياق الاستدلال على جواز أمر ويريدون ما كان جارياً في عهد النبوة أو بين أهل العلم، وليس الدليل في الحقيقة نفس العرف وإنما هو إقرار النبي ﷺ أو الإجماع الذي لا ينعقد إلا على دليل ومثال هذا أن الإمام مالكا خص قوله تعالى:

﴿ وَالْوَلَدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾

(البقرة: ٢٣٣)

بغير ذوات الأقدار والشرف، وقال لا يجب على الشريفة إرضاع ولدها لأن العادة جارية بذلك. ولا يريد الإمام أن مجرد جريان العرف يسوغ هذا التخصيص، وإنما أراد جريان العرف مع عدم إنكار أهل العلم من السلف فيرجع إلى الاستدلال بالإجماع. وقال بعض أهل العلم: عدم إرضاع الشريفة لولدها عادة عربية. واستمر الأمر فيها بعد الإسلام إلى زمن مالك رضي الله عنه. ومن هذا القبيل اكتفاؤهم في صحة البيع بالمعاطاة مستندين إلى العادة وقالوا: إن استمرار هذه العادة يشهد بصحة نقلها خلفا عن سلف.. ويغلب على الظن أنها كانت جارية في عهد رسول الله ﷺ (١١٠).. وقد نبه ابن السبكي (١١١) على ما قلنا من أن العادة لا تخصص العام بنفسه فقال في جمع الجوامع: «والأصح أن العادة بترك بعض الأمور تخصيص إن أقرها النبي ﷺ أو الإجماع».

(١١٠) البحر المحيط للزركشي.

(١١١) ابن السبكي، تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي «٧٢٧ - ٧٧١هـ - ١٣٢٧م -

١٣٧٠م» فقيه، أصولي، من مصنفى الطبقات وصاحب «طبقات الشافعية».

هذا أصل من الأصول التي يستند إليها المفتى أو القاضى فى تفصيل أحكام الحوادث فتجيب صالحة عادلة .. وبمثل هذا الأصل يعلم أن الشريعة الإسلامية ملائمة لكل زمان ومكان . وليست كما يزعم خالى الذهن من تعاليمها أنها ضيقة المجال فلا تفى بأحكام الحوادث .. أو أنها قديمة العهد فلا تحفظ مصالح ما تجدد من الأزمان .

سد الذرائع: من أعمال الإنسان أو أقواله ما يشتمل على المفسدة بنفسه ، كالعصب يحرم الإنسان من الانتفاع بماله ، وكالقذف يلوث عرض البرئ ، ويسقط مكانته من النفوس .

ومن الأعمال أو الأقوال ما لا تنشأ عنه المفسدة مباشرة ، بل يكون وسيلة إلى عمل أو قول فيه مفسدة ، كمناوله السكين لمن يسفك بها دمًا معصومًا ، فالمناولة فى نفسها عارية عن المفسدة ، وإنما هى وسيلة إلى ما فيه المفسدة . وهو سفك الدم بغير حق .. وكدلالة الظالم على مكان شخص برئ يريد الظالم أن يناله بأذى .. فليس فى نفس الدلالة مفسدة تقع بوقوعها .. وإنما المفسدة فيما كانت الدلالة وسيلة إليه .. وهو إصابة النفس البريئة بالأذى .. ويدلك على أن مثل مناوله السكين ، ودلالة الظالم على مكان البرئ لا تحمل فى نفسها مفسدة .. أنها توجد فى بعض الأحيان دون أن ينشأ عنها فى الخارج فساد .. كأن يقوم مانع من استعمال السكين فى معصوم الدم .. أو ينصرف الظالم عن أذية من دل على مكانه وتخلف المفسدة عن الوسيلة لعارض لا يرفع الإثم عن فاعلها لأن الإثم منوط بفعل الوسيلة مع العلم بما شأنها أن تفضى إليه من فساد .

ومن حكمة التشريع الإسلامى أنه لم يقصر النظر على ما يحتوى المفسدة بنفسه بل وجه نظره إلى وسائل ما فيه المفسدة ، فمنعها .. والنصوص الواردة فى الكتاب والسنة

للنهي عن وسائل ما تقع المفسدة بوقوعه غير قليلة.. ومن شواهد هذا قوله تعالى:

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾

(النور: ٣٠)

فالأمر بغض البصر من ناحية أن النظر يثير الهوى، والهوى يدفع إلى ارتكاب مفسدة هتك الأعراض واختلاط الأنساب. ومن هذه الشواهد قوله تعالى:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾ (البقرة: ١٠٤)

منع المسلمين من أن يقولوا ﴿رَاعِنَا﴾ مع قصدهم إلى طلب الرعاية سداً لباب كان اليهود يدخلون منه إلى سب النبي ﷺ.. إذ يستعملون هذه الكلمة ولا يقصدون منها طلب الرعاية.. وإنما يقصدون بها معنى اسم الفاعل المأخوذ من الرعونة.

ومن هذا الباب قوله تعالى:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾

(الأنعام: ١٠٨)

فقد نهى عن سب معبودات المشركين وهم يسمعون.. وأشار إلى أن وجه النهي عن هذا السب إفضاؤه إلى ما فيه المفسدة.. وهو إطلاق أسنتهم بسب الله تعالى.. ويضاهي هذا الشاهد قوله ﷺ: «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه» قيل يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال «يسب الرجل فيسب أباه

ويسب أمه» (١١٢) فيجعل الرجل شاتماً لوالديه ولم يصدر منه شتمهما ، وإنما تعاطى وسيلة هذا الشتم ؛ وهو شتمه لأبى الرجل الأجنبى أو أمه ، فدل على أن فاعل الوسيلة بمنزلة فاعل ما يتبعها . وفى الشريعة أحكام كثيرة تقوم على إعطاء الوسائل حكم ما من شأنه أن يوجد بعدها من ضروب الفساد تراها قد منعت نكاح المرأة قبل أن تنقضى عدتها حذراً من اختلاط الأنساب . ثم منعت خطبة المعتدة باللفظ الصريح لأنها تفضى إلى تسرع المعتدة بالإجابة وادعاء انقضاء العدة قبل انتهاء أجلها . . . وقبول الهدية مأذون فيه ولكنه يحرم على المقرض قبول هدية من المقرض كراهة أن تتخذ الهدية طريقاً للربا . . . وكذلك القاضى لا يجوز له قبول الهدية حذراً من أن تتخذ وسيلة لموبقة الارتشاء . . . قال ربعة : «إياك والهدية فإنها ذريعة الرشوة» .

وإذا أقبل القاضى على أحد الخصمين دون الآخر وبش فى وجهه ، انكسر قلب خصمه ، وضعف بيانه عن إقامة الحجة فيضيع حقه ، فيحرم هذا الإقبال لأنه وسيلة إلى ضعف البيان الذى هو سبب ضياع كثير من الحقوق .

وقد تلقى تبعة الضمان على فاعل الوسيلة إذا أفضت إلى ما فيه المفسدة كربان السفينة يخرج فى تصريحها عن المعتاد ويسير بها فى خطر وهو قادر على اجتنابه فإنه يضمن ما يضيع بغرقها من الأموال والنفوس وإن لم يقصد إلى إغراقها . . . وجاء فى فتاوى علمائنا أن من حفر بئراً فى طريق شخص قاصداً هلاكه ، فوقع فمات كان جزاؤه القصاص .

ولا تختص الذرائع التى يجب سدها بالأفعال ، بل يعد فى قبيلها ترك الأفعال التى تحمى بها نفوس أو أموال . . . فمن وجد

رضيعةً بمكان خال، وتركه بحاله وهو قادر على إنقاذه عالم بأن تركه يفضي إلى موته، فمات عد تركه للطفل في موقع التهلكة جريمة، إذ كان من وسائل الفساد التي يجب سدها ومعاقبة من يرتكبها.. وجاء في فتاوى الفقهاء أن من منع فضل مائه مسافرًا وهو عالم أنه لا يحل له منعه، وأنه يموت إن لم يسقه، فمات حقت عليه عقوبة القصاص.. وكذلك الحارس ينام اختيارًا في الوقت الذي اعتاد فيه النوم، فيضيع شيء مما أقيم لحراسته، فإنه يضمن ما ضاع، وليس نومه إلا تركًا للحراسة، وكان هذا الترك وسيلة إلى ضياع المال.

لم يختلف العلماء في أن سد الذرائع من أصول الشريعة، وإنما يختلفون في بعض الفروع يذهب بها بعضهم نحو سد الذرائع، ويرجع بها آخرون إلى أصل غير هذا الأصل، قال أبو إسحاق الشاطبي: «إن سد الذرائع أصل شرعي قطعي متفق عليه في الجملة وإن اختلف العلماء في تفاصيله، وقد عمل به السلف بناء على ما تكرر من التواتر المعنوي في نوازل متعددة دلت على عمومات معنوية، وإن كانت النوازل خاصة ولكنها كثيرة» يريد الشاطبي أن السلف جروا في تفصيل بعض الأحكام على أصل سد الذرائع.. ومستندهم في تحقيق هذا الأصل ما ورد في الكتاب والسنة من الأحكام العائدة إلى هذا الأصل، وهذه الأحكام وإن كان كل واحد منها متعلقًا بنازلة خاصة، قد بلغت من الكثرة مبلغ ما يدل على قصد الشارع إلى سد ذرائع الفساد.. فتكون هذه الأحكام الكثيرة بمنزلة قول عام يرد في القرآن أو السنة مصرحًا ببناء الأحكام على سد الذرائع.

والذرائع ثلاثة أقسام:

● أحدها: ما أجمع العلماء على سده.. وهي الوسيلة التي تفضي إلى ما فيه مفسدة على وجه القطع أو الظن القريب منه..

كإلقاء السموم في الأطعمة .. وحفر الآبار في الطرق .. فإلقاء السم في الطعام يفضي على وجه القطع أو الظن القريب منه إلى موت من يتناول الطعام كما أن حفر الآبار في الطرق يفضي إلى وقوع السائرين بها في غفلة أو ظلام.

ومن هذا القسم صنع الخمر والاتجار بها فإنه يفضي إلى مفسدة تعاطي شربها قطعاً أو ظناً غالباً ويدلكم على وجوب سد هذه الوسائل حديث أنس فيما رواه الترمذي «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها .. ومعتصرها .. وشاربها .. وساقها .. وحاملها .. والمحمولة إليه .. وبائعها .. ومبتاعها .. وواهبها .. وآكل ثمنها» وللحاكم المسلم أن يمنع بمقتضى هذا زرع المخدرات والاتجار بها ويضع على ذلك عقوبة رادعة.

● ثانيها: ما أجمعوا على إلغائه وعدم الالتفات إليه وهي الوسائل التي يكون إفضاؤها إلى المفسدة نادراً ومثال هذا زرع العنب فإنه يكون وسيلة إلى اتخاذ الخمر وتناولها شرباً ولكن هذه المفسدة نادرة بالنسبة إلى الانتفاع بالعنب من حيث إنه ثمرة طيبة فلا تمتد الحرمة من تعاطي الخمر إلى وسيلته التي هي زرع العنب بل تبقى منوطة بنحو تحويله إلى خمر أو تعاطي ما أسكر من عصيره.

وقد يكون اتخاذ الخمر من العنب في بعض البلاد كثيراً، ولا تقتضى هذه الكثرة المنع من زرع العنب، فإن في هذا المنع حرماناً للناس من منافع الطيبة وقد جعل الشارع لموبة الخمر عقوبة، متى تولى القيام عليها حازم رشيد، ظهرت البلاد من خبث المسكرات، وباهت سائر البلاد برجال لا يخالط عقولهم كدر، ولا يمس نشاطهم كسل، ولا يدنو من جدهم هزل.

وإذا فرض أن أمة تبلغ في السفاهة أن يكون اتخاذ الخمر هو الغالب على أعصابها بحيث يكون انتفاعها من العنب في غير هذا

الوجه نادرًا، كان للعارف بأصول الشريعة وسياستها النظر في هذه الحالة ليقرر لها حكمًا مطابقًا لها.

وفي صناعة الطب مصلحة الشفاء من أمراض كثيرة، وقد تكون المداواة وسيلة إلى إتلاف بعض النفوس، وهذه الحالة نادرة بالنسبة إلى ما تفضي إليه من الصحة والسلامة، فتلغى الحالة النادرة، وتبقى المداواة مأذونا فيها بإطلاق، وليس على الطبيب ضمان ما أتلّف إلا أن يتبين تفريطه وعدم نصحه في العلاج.

وفي تسيير السفن في البحر منافع لا تحصي، وقد يفضي تسيير السفينة إلى غرقها وهلاك ركابها، ولكن الغرق نادر بالنظر إلى السلامة، فتلغى الحالة النادرة ويبقى تسيير السفن مأذونا فيه بإطلاق.. وليس على ربان السفينة متى غرقت من ضمان، إلا أن يتصرف فيها على وجه يتبين فيه تفريطه.

ويلحق بهذا الضرب اتخاذ السيارات والطائرات والغواصات، فإنه قد ينشأ عن استعمال هذه المخترعات إتلاف بعض النفوس البريئة، ولكن هذا الضرر قليل بالنسبة إلى ما يترتب عليها من نحو مصلحة الدفاع وقطع المسافات البعيدة في أقرب زمان، فلا تمتد الحرمة من إتلافها لبعض النفوس إلى أصل استعمالها بل تبقى الحرمة مقصورة على استعمالها بدون روية واحتراس، وهو المفضي إلى نحو إهلاك النفوس أو الأموال.

● ثالثها: ما يتردد بين أن يكون ذريعة إلى مفسدة، وبين أن لا يكون.. وهذا موضع اختلف فيه أهل العلم، فمنهم من قال بالمنع من هذا القسم نظرًا إلى ما قد يفضي إليه من المفسدة، ومنهم من ذهب إلى الإغماض عنه وعدم عده في الذرائع التي يجب سدها، ومثال هذا استناد القاضي في الحكم إلى ما يعلم من حال القضية ترفع إليه، فمن أهل العلم من منعه، وأوجب على القاضي الرجوع إلى البيانات والوقوف عندها مخافة أن يتخذ القضاة الذين

لم تشرب قلوبهم التقوى الاستناد إلى العلم ذريعة إلى الجور في القضية، فيفصل فيها اتباعاً للهوى، بزعم أنه يعلم منها ما لم تعلمه البيئة.

فاستناد القاضى إلى علمه متردد بين أن يكون وسيلة إلى حفظ الحق، وأن يكون ذريعة إلى مفسدة الجور فى القضاء.. والمحققون على سد الذريعة فى مثل هذا الفرع.. والقاضى الذى يعلم من القضية خلاف ما قامت عليه البيئة، يصرف الحكم فيها إلى غيره، ويشهد لديه بما يعلم، فتجرى عليهم أحكام الشهادة.. فإما أن يقبل وإما أن يلغى.

ومما يساق فى الحديث عن هذا القسم أن الشريعة تحرم على الإنسان أن يقرض آخر عشرة دنانير - مثلاً - على أن يردها إليه خمسة عشر ديناراً، فإن هذه العقدة هى الربا بعينه، ولو باع زيد سلعة لعمر و بخمسة عشر مؤجلة.. ثم اشتراها منه بعشرة نقداً لكان مآل هذا البيع والشراء إلى أن زيدا دفع إلى عمرو عشرة نقداً وأخذ منه بعد أجل مسمى خمسة عشر.. ومثل هذه الصورة قد يقصد فيها زيد وعمرو إلى البيع والشراء على وجه البت.. ثم يبدو لزيد أن يشتري ما باع.. فيكون هناك عقدان كل منهما مستقل عن الآخر.. فيفارق هذا البيع والشراء عقدة الربا.

فإن قصداً من البيع والشراء إعطاء عشرة ليؤخذ بدلها خمسة عشر عند الأجل فقد جعلنا هذه المعاملة وسيلة إلى ما حرم من الربا.. لأنها وإن جرت بألفاظ البيع والشراء.. يشتمل على معنى الربا من جميع أطرافه.

ومن كبار الأئمة من يمنع هذه المعاملة حيث يكثّر قصد الناس فيها إلى القرض بمنفعة.. ويستند فى هذا المنع إلى قاعدة سد ذرائع الفساد.

وقد بلغ بعض الفقهاء فى مراعاة سد الذرائع أنه كره فعل بعض

المندوبات إذا كان إظهارها والمواظبة عليها وسيلة إلى اعتقاد العامة سنيتها أو وجوبها.. وكان الإمام مالك رضي الله عنه يكره المجيء إلى بيت المقدس خيفة أن يتخذ الناس ذلك سنة، وقال سعيد بن حسان (١١٣): كنت أقرأ على ابن نافع (١١٤) فلما مررت بحديث التوسعة ليلة عاشوراء، قال لي: حرق (١١٥) عليه، قلت: ولم ذلك يا أبا محمد؟ قال: خوفاً من أن يتخذ سنة، وقد ذكرنا فيما سبق أن الإمام مالكا كره اتباع رمضان بصوم ستة أيام من شوال مخافة أن يعتقد العامة أنها في حكم صوم رمضان، ومن لا يجيزون ترك المندوب لخوف اعتقاد وجوبه أو سنيته، ويعتمدون على أن من واجب العلماء تبين أحكام الشريعة وآدابها للناس، وإزاحة ما يحرم بأذهانهم من الأوهام الباطلة، وهذا هو الوسيلة التي يكفي بها شر اعتقاد العامة لسنة الأمر المندوب أو وجوبه. وكما نظر الشارع إلى وسائل الفساد فسادها، نظر إلى وسائل ما فيه صلاح ففتحها بالإذن فيها والحث عليها.. ومثال هذا تسعير ما يباع في الأسواق من نحو الأقوات فإنه ذريعة إلى حماية العامة من أن يغبنوا ويغلى الباعة عليهم ما يحتاجونه في كل يوم.. فالإذن في التسعير فتح ذريعة إلى مصلحة اقتصادية لا يستهان بها.. فلولى الأمر أن يجمع وجوه أهل السوق، ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون، وكيف يبيعون، ويضع للحاجيات أثماناً محدودة فيها ربح للباعة، ولا تجحف بالعامه.

(١١٣) أبو عثمان سعيد بن حسان «٢٣٦ هـ - ٨٥٠ م» من أهل قرطبة، كان مولى للأمير الحكم بن هشام.

(١١٤) ابن نافع الصائغ، عبدالله «٢٠٦ هـ - ٨٢١ م» مدني، من أصحاب الإمام مالك ابن أنس.

(١١٥) كذا في الاعتصام للشاطبي.. ويطلق التحريق بمعنى الحك والبرد بالمبرد.

وترى الشريعة تأتي إلى الأمر يكون له وجه من الضرر فتأمر به حيث يكون ذريعة إلى ما فيه مصلحة أكبر من ذلك الضرر ومن هذا القبيل بذل المال لفداء الأسرى.. فالمال المبذول للعدو يزيده قوة، وحرام على المسلمين أن يمدوا عدوهم ولو بوزن ذرة من ذهب أو فضة.. ولكن هذا البذل ذريعة إلى مصلحة يصغر في جانبها ضرر البذل، والمصلحة هي إنقاذ المسلمين من أيد تسومهم سوء العذاب أو الهوان.

وفى حلف الشخص بالله كاذباً إثم كبير، ومقتضى هذا أنه لا يجوز لصاحب الحق — متى أنكر المدعى عليه — أن يطالبه باليمين، لأنه يدفعه إلى ارتكاب الإثم الكبير ولكن الشارع الحكيم أذن لصاحب الحق في تحليف المنكر، مع علمه بأنه سيحلف بالله كاذباً، إذ كان التحليف ذريعة إلى ظهور الحق في كثير من الأحيان، حيث يحمل المدعى عليه على الإقرار لأول الأمر، أو على الرجوع إليه بعد الإنكار، فهذه المسألة من المواضع التي أغمض فيها الشارع عن وجه الفساد، وفتح بها الذريعة إلى مصلحة ذات شأن خطير.

وخلاصة القول أن الشريعة الإسلامية قد بنت كثيراً من أحكامها المنطوق بها في الكتاب والسنة على رعاية سد الذرائع، وقد استخلص الفقهاء من هذه الأحكام الكثيرة أن من أصول الشريعة سد ذرائع الفساد، واستمدوا من هذا الأصل أحكاماً حالوا بها بين الناس وبين ما يفضى إلى كثير من مواقع الفساد.. فقاعدة سد الذرائع قاعدة محكمة، وفيها شاهد واضح على أن الشرع الإسلامي صالح لكل زمان ومكان.

المصالح المرسله: من اطمأن قلبه إيماناً بأن الشريعة وحي

نزل بها الروح الأمين على أفضل الخليقة لم يرتب في أنها قائمة على حكمة، وأن الخير في الاقتداء بها والوقوف عند حدودها،

يقطع بهذا كل من صادفت فيه دلائل النبوة فطرة سليمة أو ألمعية
ثاقبة، ويزيد المتفقه في الشريعة بعد هذا الاعتقاد الذي اقتضاه
أصل الإيمان أنه يرى حق اليقين كيف قامت أصولها وفصلت
أحكامها على رعاية المصالح في الحياتين: العاجلة والآجلة،
ولم يختلف أهل العلم في أن كل حكم شرعي مربوط بحكمة،
وأن الحكمة هي التي دعت إلى تقريره، ومرجع هذه الحكم إلى
المصالح والمفاسد، ومن هذا الأصل الذي دل على أن الله تعالى
قد شرع الأحكام على طريقة جلب المصالح ودرء المفاسد،
نشأت قاعدة المصالح المرسلة.

لا نزاع في بناء الأحكام على المصالح التي قام الدليل الشرعي
على رعايتها، ومثال هذا حفظ العقل الذي دل على رعايته تحريم
الخمير وإقامة الحد على شاربها، فإذا عرض للمجتهد مطعوم لا
يسمى خمراً ولكنه يفعل بالعقل ما تفعله الخمر لم يتردد في
تحريمه أخذاً بالدليل القائم على اعتداد الشارع بمصلحة حفظ
العقل وبنائه بعض الأحكام على رعايتها، وهذا هو أصل القياس
في الشريعة، فإنه مبني على التفقه في بعض الأحكام المنصوصة
ومعرفة قصد الشارع فيها إلى مصلحة بعينها، حتى إذا وجدت
هذه المصلحة في واقعة أخرى أخذت حكم الواقعة المصرح بها.
ولا نزاع في عدم الاعتداد بالمصالح التي قام الدليل الشرعي
على إلغائها، والشارع الحكيم لا يلغى مصلحة إلا إذا عارضتها
مصلحة أرجح منها؛ أو استتبع مفسدة لا يستخف بأمرها،
ومثال هذا الاستسلام للعدو: قد يبدو أن فيه مصلحة حفظ النفوس
من القتل، ولكن الشارع رأى أن هذه المصلحة مغمورة بالمفاسد
من كل جانب، فلم يعتد بها وأذن في دفاع العدو نظراً إلى مصلحة
أرجح منها، وهي احتفاظ الأمة بالعزة والكرامة والتمكن من
المسابقة في مضمار الحياة.

ومن هذا الباب تعدد الزوجات : يتبعه من الضرر أن تتألم المرأة من أن تشاركها في صلة الزوجية امرأة أخرى ، ففي ترك التعدد مصلحة هي قطع وسيلة استياء الزوجة ، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفياً بما اشترطه من العدل بين الزوجات ، وأباح التعدد نظراً إلى ما قد يترتب عليه من المصالح ، كتكثير النسل ، ومساعدة الرجل على تجنب الحرام الذي قد يقع فيه صاحب الزوجة الواحدة إذا عرض مانع من التمتع بها مثل المرض والنفاس .

ومما يدخل في هذا السلك قصة أمير الأندلس عبدالرحمن ابن الحكم (١١٦) إذ باشر إحدى نسائه في رمضان ، ثم ندم على ما فعل ، وجمع الفقهاء وسألهم عما يكفر به ، فقال له يحيى بن يحيى الليثي «١١٧» : تكفر بصوم شهرين متتابعين ، فلما خرجوا قال بعض الفقهاء : لم لم تفتنه بمذهب مالك ، وهو التخيير بين العتق والصيام والإطعام ؟ فقال : لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يباشر كل يوم ويعتق رقبة ، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود .

وقد أقيمت هذه الفتوى على رعاية مصلحة لم يعتد بها الشارع ، ففي حمل الملك على الصوم مصلحة منعه من اتباع الشهوات ، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفياً بالنهي عن الإفطار وتأثيم من يرتكبه ، وجعل الكفارة العتق أو الإطعام أو الصيام من غير فرق بين الملك وغيره .

ويبقى النظر في المصالح التي لم يقم دليل معين على رعايتها

(١١٦) عبدالرحمن بن الحكم بن هشام بن عبدالرحمن الأموي «١٧٦ - ٢٣٨ هـ - ٧٩٢

- ٨٥٢م» رابع ملوك بني أمية بالأندلس.

(١١٧) يحيى بن يحيى الليثي «١٥٢ - ٢٣٤ هـ - ٧٦٩ - ٨٤٩م» عالم الأندلس في

عصره ، سمع الموطأ على مالك بن أنس بالمدينة وأخذ عن علماء مكة ومصر.

أو على إلغائها، وهذه هي التي تسمى المصالح المرسلة، وقد اعتد بهذه المصالح كثير من الفقهاء، وبنوا بعض الفتاوى على رعايتها، والجاري على بعض الألسنة والأقلام أنها أصل من أصول المذهب المالكي، والواقع أن لها يداً في سائر المذاهب المعول عليها، وللمالكية القسط الأوفر في استثمارها، قال ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في استعماله وقال البغدادى في «جنة الناظر»: لا تظهر مخالفة الشافعى لمالك في المصالح، فإن مالكا يقول: إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياته وكليياته، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة، وما حكاه أصحاب الشافعى عن الشافعى لا يعدو هذه المقالة.

ولهذه القاعدة أمثلة مسوقة في كتب الأصول من فتاوى السلف وأقضيتهم، ومن هذه الأمثلة ثناء الصحابة رضي الله عنهم بتضمين الصناع، فالرجل ينصب نفسه لصناعة كالخياطة أو الصبغ فيدفع إليه شخص ثوباً ليخيطه أو يصبغه، فيدعى ضياعه ولم يقم بينة على أنه تلف بغير سبب منه، فيقضى على الصانع بضمان الثوب أخذاً بقاعدة المصالح المرسلة، ووجه المصلحة في هذا المثال أن الناس في حاجة شديدة إلى الصناع، وهم يغيبون بالأمته عن أعين أصحابها، وليس من شأنهم الاحتياط في حفظها، فمن المصلحة القضاء بضمانهم حتى لا تضيع أموال كثيرة، وهذا معنى قول على كرم الله وجهه: «لا يصلح الناس إلا ذاك» يعنى تضمين الصناع.

ومن أمثلته قتل الجماعة بالواحد، فإن القصاص الوارد في

النص هو قتل النفس بالنفس فإذا اشترك جماعة في قتل شخص واحد، فهي قضية لم يوجد لها دليل معين، وقد ذهب الإمامان: مالك والشافعي إلى قتل الجماعة بالواحد، وهو ما يروى عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، والمستند في هذا قاعدة المصالح المرسلة، ووجه المصلحة أن عدم أخذ الجماعة بالقصاص يذهب بسدم القتل المعصوم هدرا، ويفتح بابا قصد الشارع إلى إغلاقه، وهو باب سفك الدماء البريئة، فإن الجماعة متى أمنوا من عقوبة القصاص حين يشتركون في القتل، سهل على أحقادهم أو شهواتهم أن تسوقهم حتى يمدوا أيديهم إلى إزهاق الأرواح دفعة، ففي قتل الجماعة بالواحد مصلحة حياة نفوس كثيرة وحفظها من أن يتواطأ على قتلها جماعات مالها في احترام الأرواح من خلاق. ومما أسندوه إلى هذه القاعدة أن يتحفز العدو للهجوم على بلاد الإسلام ولم يكن في بيت المال ما يقوم بحاجة الجند المهيأ لقتاله، فقد قال طائفة من علماء الأندلس للأمير العادل أن يفرض على الأغنياء ما يراه كافيا للجند في الحال، ووجه المصلحة أن هذا الفرض تقوى به شوكة الدولة وتخلص به البلاد من استيلاء قوم إن ظهروا عليها لا يرقبوا فيها إلا ولا ذمة.

وإلى هذه القاعدة يستند الإمام مالك في إجازته سجن المتهم، فالسجن عذاب والأصل أن لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، ولكن الإمام رحمه الله تعالى نظر إلى أن في سجن المتهم مصلحة الوصول إلى الحق وليس ببعيد أن يقصد الشارع إلى حفظ هذه المصلحة، ويغضى عما يلحق المتهم من ألم الاعتقال، والمراد من المتهم من تقوم حوله قرينة تحيك في نفس الحاكم وتؤثر في قلبه شيئا من الظن.

وليس في الأخذ بالمصالح المرسلة فتح طريق يدخل منه العوام إلى التصرف في أحكام الشريعة على ما يلائم آراءهم أو

ينافرها - كما ظنه بعض الكاتبين - فإن ما ذكرناه في شرط الأخذ بهذه المصالح من عدم ورود دليل شرعي على رعايتها أو إلغائها يرفعها عن أن تكون في متناول آراء العامة أو أشباه العامة، إذ لا يدري أن هذه المصلحة لم يرد في مراعاتها أو إهمالها دليل شرعي إلا من كان أهلاً للاستنباط، قال الشيخ عمر الفاسي «١١٨» في رسالة له في الوقف: «وأني للمقلد أن يدعى غلبة الظن أن هذه المصلحة فيها تحصيل مقصود الشارع وأنها لم يرد في الشرع ما يعارضها ولا يشهد بإلغائها، مع أنه لا بحث له في الأدلة ولا نظر له فيها، وهل هذا إلا اجتراء على الدين وإقدام على حكم شرعي بغير يقين؟» فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة يدخل في قبيل المصالح المرسلة وتبنى عليه الأحكام، وإنما هي المصالح التي يتدبرها من هو أهل لتعرف الأحكام من مأخذها حتى يثق بأنه لم يرد في الشريعة شاهد على مراعاتها أو إلغائها.

ولا يقف في سبيل المصالح المرسلة ما أورده بعض الكاتبين من أنه يفضي إلى اختلاف الأحكام باختلاف المواطن والعصور فإن هذا الاختلاف معدود في محاسن الشريعة وهو ناحية من النواحي التي روعيت في جعلها الشريعة العامة الباقية وليس اختلاف الأحكام الناشئ عن مراعاة المصالح المرسلة اختلافاً في أصل الخطاب وإنما جاء من جهة تطبيق أصل عام دائم هو أن المصلحة التي لم يرد دليل على مراعاتها بخصوصها أو إلغائها، يقضى فيها المجتهد على قدر ما يراه فيها من صلاح فالأحكام المبنية على رعاية المصالح المرسلة تستند إلى أصل تعرفه المجتهدون من موارد الشريعة فكأن الشارع يقول للذين

(١١٨) الشيخ عمر الفاسي، أبو جعفر «١١٨٨ هـ ١٧٧٤ م» من علماء المالكية بمدينة

أوتوا العلم: إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ولم تجدوا في الأدلة التي بين أيديكم ما يدل على رعايتها بخصوصها أو إلغائها، فزنوا تلك المصلحة بعقولكم الراسخة في فهم المقصود من التشريع، وفصلوا لها حكما يطابقها.

وقد ادعى بعض أهل العلم من غير المالكية أن الإمام مالكا أفتى بانيًا على قاعدة المصالح المرسلة بجواز قتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين، والمالكية ينكرون نسبة هذه الفتوى إلى الإمام مالك أشد الإنكار ويقولون: إنها لم تنقل في كتبهم البتة، وإنما تكلموا كما تكلم غيرهم في مسألة العدو يضع أمامه الأسرى المسلمين يتترس بهم في الحرب، فأفتوا بأنه يجوز دفاع العدو بنحو الرمي متى خيف استئصال الأمة ولو أفضى الدفاع إلى قتل أولئك الأسرى من المسلمين.

ونقرأ في ترجمة الشيخ علاء الدين الجمالي أحد فقهاء الحنفية أن السلطان سليمان هم بقتل جماعة خالفوا أمر السلطان في بيع الحرير، فدخل عليه الشيخ علاء الدين منكراً عليه قتلهم، فقال له السلطان: أما يحل قتل ثلث العالم لنظام الباقي؟ فقال الشيخ علاء الدين: نعم، ولكن إذا أدى الحال إلى خلل عظيم، فعفا السلطان عن الجميع.

وقد حقق الباحثون في المصالح المرسلة النظر، وأجروها في أبواب المعاملات، وتجنبوا بها أصول العبادات، لأن المتفقه في علم الشريعة يدرك أن أحكام المعاملات مبنية على رعاية المصالح المدنية التي يتيسر للعقول السليمة متى تلقتها من الشارع؛ وغاصت في تدبرها من كل جانب، أن تقف على أسرارها، وترى خير الحياة في التمسك بها، وأما العبادات ففيها ما تستبين حكمته، ويبدو القصد من مشروعيته، وواضحا، ومنها ما لم تقف العقول على حكمته الخاصة، وحسب العقل في الإيمان بحكمة

ما كان من هذا القبيل أنه صادر ممن قام الدليل القاطع على أنه لا يأمر إلا بخير ولا يجد في هذا الإيمان حرجاً ما دامت العبادات على اختلاف ضروبها بريئة مما تنبذه العقول الراجحة والفرق بين ما لا يقف العقل على مصلحته الخاصة، وما ينبذه لاشتماله على فساد راجح، لا يخفى إلا على ذي نظر سقيم.

ولما كثر في العبادات ما تخفى مصلحته الخاصة، قالوا: إن أصلها التعبد، وقصروا الأمر فيها على ما ورد عن الشارع الحكيم ثم إن الشارع حذر من الزيادة على ما قرره من العبادات، وسمى ما يخترع بقصد القربة بدعة وضلالة والتصرف في العبادات من طريق المصالح المرسلة يفتح باب البدع ويدخل بالناس في ضلال بعيد.

فلا نزاع في بطلان اختراع عبادات ذات أوضاع لم يرد بها كتاب أو سنة، بدعوى أن فيها مصالح توافق قصد الشارع فيما وضع من العبادات.

وقد يتصرف الفقهاء في أشياء تتصل بأصل العبادة، وينظرون إليها من ناحية المصالح الملائمة لتلك العبادة، فيصيبون في الحكم، ويخطئون، ومن أمثلة تصرفهم الصحيح أن أذان الجمعة كان على عهد رسول الله ﷺ والخليفين بعده واحداً يقام بباب المسجد ومن الواضح الجلي أن القصد من الأذان الإعلام بدخول وقت الصلاة، ولما كثر الناس واتسع العمران بالمدينة أقام عثمان رضي الله عنه أذاناً بالزوراء^(١١٩) وهذا العمل خارج عن البدعة؛ لأنه تصرف في إحدى وسائل العبادة، لا في أصل العبادة، ولأن القصد من الأذان واضح وضوحاً لا تحوم عليه ريبة، وهو إعلام المصلين بدخول الوقت، وفي الأذان بالزوراء إعلام بدخول

(١١٩) موضع بالمدينة قرب المسجد.

الوقت على وجه أكمل ، ولم يكن الباعث على زيادة هذا الأذان وهو كثرة الناس واتساع العمران متحققاً في عهد النبي ﷺ حتى يقال : إن الشارع لم يعتد بهذه المصلحة ، وأنها ليست من نوع المصالح التي توافق قصده من التشريع .

وقد يتسرع إلى هذه القاعدة من لا يجيد فهمها ، فيفتي بغير حق أو يقضي بغير عدل ، وقد رأيت السلطان سليماً كيف توهم أن في قتل جماعة كثيرة خالفوا أمره في بيع الحرير مصلحة يأذن الشارع بالمحافظة عليها وظن بعض القضاة أن هذه القاعدة تبيح له أن يقطع أنملة شاهد زور ليمنعه من الكتابة ، واستشار ابن دقيق العيد في هذه العقوبة فأنكرها أشد الإنكار وعدّها من المنكرات العظيمة الواقع في الدين والاسترسال في أذى المسلمين .

وخاتمة المقال أن رعاية المصالح المرسلة من أهم القواعد التي تأتي بثمر طيب متى تناولها الراسخ في علوم الشريعة ، البصير بتطبيق أصولها .

الاستحسان: جرى لفظ الاستحسان في عبارات بعض الأئمة على وجه يتوهم منه أن الاستحسان أصل من الأصول التي يرجع إليها في استنباط الأحكام ، وتعرض له علماء الأصول عند بحث الأدلة ، ونسبوا الأخذ به إلى بعض الأئمة ، ونقلوا إنكاره عن آخري ن ، واختلفوا في تفسيره ، وإليك صفوة ما قيل في هذا الوجه من الاستدلال :

روى محمد بن عبدالعزيز العتبي (١٢٠) في كتاب المستخرجة عن أصبغ بن الفرّج عن ابن القاسم أن مالكا قال «تسعة أعشار العلم الاستحسان» وقال مالك في بعض فتاويه أستحسن في

(١٢٠) محمد بن أحمد عبدالعزيز العتبي الأندلسي (٢٥٥ هـ ٨٦٩ م) فقيه، ومحدث.

كذا أن يكون الحكم كذا، وقال ابن خويزمنداد (١٢١) وهو من المالكية في كتابه الجامع لأصول الفقه «وقد عول مالك على الاستحسان وبنى عليه أبواباً ومسائل من مذهبه».

واستند الحنفية إلى الاستحسان في تقرير كثير من الأحكام، ويعارضون به القياس، فيقولون في بعض الأحكام: هذا ما يقتضيه الاستحسان وذاك ما يقتضيه القياس.

وعبر الإمام الشافعي بالاستحسان في أحكام بعض الحوادث فقال استحسّن أن تكون المتعة ثلاثين وقال استحسّن أن يؤجل الشفيع ثلاثاً، وأنكر قوم أن يكون الاستحسان دليلاً شرعياً، وشنعوا على القائلين به، ظناً منهم أن استحسان هؤلاء الأئمة من قبيل الرجوع إلى الرأي دون رعاية دليل شرعي ثابت. والرجوع إلى الرأي المحض في تقرير الأحكام الشرعية لا يقول به عامي مسلم فضلاً عن إمام بلغ رتبة الاجتهاد أو الترجيح. ومن هنا تصدى علماء الأصول من المالكية والحنفية لتفسير الاستحسان الوارد في عبارات أئمتهم. وبينوا أنه عائد إلى أدلة متفق عليها، أو أدلة معروفة في مذهب المعبر به. وحملوا قول الإمام الشافعي «من استحسّن فقد شرّع» على معنى الاستحسان الذي لا يقوم على رعاية دليل شرعي وكذلك الأثر الذي يسوقه بعض المحتجين لصحة القول بالاستحسان وهو «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن (١٢٢)» إنما يحمل على أن المراد بالمسلمين ذوو الكفاية لاستنباط الأحكام، فيكون دليل الاحتجاج بالإجماع.

أما المالكية فيقولون محققوهم كأبي الوليد الباجي (١٢٣):

(١٢١) ابن خويزمنداد، محمد بن أحمد عبدالله بن خويز (٣٩٠ هـ - ١٠٠٠ م) عراقي، من الفقهاء والأصوليين مالكي المذهب.

(١٢٢) هو من قول عبدالله بن مسعود، وليس بحديث.

(١٢٣) أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف بن سعد (٤٠٣ - ٤٧٤ هـ - ١٠١٣ - ١٠٨١ م) فقيه مالكي، وأصولي ومتكلم، ومحدث ومفسر وأديب.

الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين، وكذلك قال ابن خويز منداد: معنى الاستحسان عندنا القول بأقوى الدليلين. ويضاهي هذا قول الحفيد بن رشد (١٢٤) الاستحسان عند مالك هو الجمع بين الأدلة المتعارضة. ومعنى هذا أن الاستحسان في مذهب مالك ليس بدليل مستقل وإنما هو ترجيح أحد الدليلين على الآخر. كأن يتعارض في حادثة جزئية قياسان أو يعارض أصلاً من الأصول عرف أو مصلحة مرسلة أو سد ذريعة فينظر المجتهد ويرجح أحد القياسين على الآخر أو يرجح قاعدة العرف أو المصالح المرسلة أو سد الذريعة على ذلك الأصل المعارض. ونكتفي بذكر مثال لما تعارض فيه قياسان. ومن هذا المثال يتبين وجوه الترجيح في الأدلة الباقية:

معروف في مذهب مالك أن المتبايعين إذا اختلفا في قدر الثمن أو المبيع كأن يقول البائع بعثك بعشرة. ويقول المشتري إنما بعثني بستة. فوجه الحكم أن ينظر فيمن قوله أشبه أى أقرب إلى الصدق. فيقضى بقوله مع اليمين. فإن كان المبيع يساوى عشرة، ترجح قول البائع، وإن كان يساوى ستة ترجح قول المشتري. ومعروف في المذهب أيضاً أن المودع (بكسر الدال) والمودع (بفتحها) أو المعير والمستعير. إذا اختلفا في الشيء المودع أو المعار، كان القول للمودع أو المستعير. لأن كلا منهما أمين على ما تسلمه.

وجرت بين الفقهاء حادثة اختلاف المتراهنين. كأن يخرج المرتهن رهناً فيقول الراهن رهنك ما هو أفضل منه. ويقول المرتهن بل هو رهنك. وقد تجاذب هذه الحادثة قياسان القياس

(١٢٤) ابن رشد - الحفيد - محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ - ١١٢٦ -

١١٩٨ م) من أكابر فلاسفة الإسلام، وفقهاء المالكية، وقاضى قضاة قرطبة والشارح

الأكبر لأعمال أرسطو.

على اختلاف المتبايعين، وهذا يقتضى أن يكون القول قول الراهن إن أشبه، أى صدقه شاهد حال، كأن يرهنه رهنا بألف فيخرج المرتهن رهناً يساوى مائة، وهذا ما ذهب إليه أصبغ بن الفرّج. والقياس على المودّع والمستعير، وهذا يقتضى أن يكون القول للمرتهن وإن لم يخرج إلا ما يساوى درهما، وهذا ما ذهب إليه أشهب (١٢٥).

وقياس اختلاف المتراهنين على اختلاف المعير والمستعير أو المودّع والمودّع أجلى من قياسه على اختلاف المتبايعين، لأن المرتهن يشبه المودّع أو المستعير فى كونه مأموناً على ما وضع عنده من الرهن، غير أن قياسه على المتبايعين الذى هو أخفى من قياسه على المودّع أو المستعير قد تقوى بقلة الأمانة فى الناس، وبأن الراهن سلم الرهن إلى المرتهن عن احتياج إلى الدين، أما المودّع والمعير فإنما سلم الوديعة أو العارية عن اختيار محض. فيصح أن يقال إن قول أشهب مبنى على القياس، وقول أصبغ مبنى على الاستحسان، كما قال ابن رشد فى كتاب البيان: قول أشهب إغراق فى القياس، وقول أصبغ استحسان وهو أظهر. وهذه العبارة من العلامة ابن رشد تريك كيف يطلقون الاستحسان ويريدون منه القياس الخفى المعارض للقياس الجلى. وأما الحنفية، فيقولون: الاستحسان ترك القياس الجلى بدليل أقوى منه. ويريدون من الدليل الأقوى ما يشمل الحديث والإجماع والضرورة والقياس الخفى.

وأمثلة معارضة هذه الأدلة للقياس الجلى مفصلة فى كتب أصول الفقه. ونكتفى بذكر مثال للأخذ بالقياس الخفى المعارض

(١٢٥) أبو عمرو أشهب بن عبدالعزيز بن داود القيسى (١٤٥ - ٢٠٤ هـ - ٧٦٢ - ٨١٩ م) صاحب الإمام مالك وفقه الديار المصرية فى عصره.

للقياس الجلى ، وهو أنهم قالوا سؤ (١٢٦) السباع من الطيور يتبادر إلى الذهن قياسه على سؤ سباع البهائم فى الحكم بنجاسته . لا شراك سباع الطيور وسباع البهائم فى نجاسة اللعاب ، لتولده من لحم حرام ، وهذا هو القياس الجلى . ولكن سباع الطيور تشرب الماء بمنقارها ومنقارها من عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه ، فلا يخشى تنجس الماء بملاقاته ، فيصح أن يقاس سؤرها على سؤ طاهر اللعاب كالآدمى وما يؤكل من الأنعام ، لعدم ملاقة الماء للرطوبة التى يلاقيها من السنة السباع من البهائم ، وهذا هو القياس الخفى .

وإذا كان الاستحسان ترجيح أحد الدليلين المتعارضين فيما يتراءى للمجتهد أو النظر لا ينبغى أن يجرى فى صحته اختلاف بين أهل العلم .

وهو بهذا المعنى شاهد على دقة أنظار علماء الشريعة إذ كانوا لا ينساقون فى تقرير الأحكام إلى ما يتبادر لهم فى الاستدال إلا بعد النظر فى الواقعة من جميع وجوهها .

ومن فسر الاستحسان بدليل يقذفه الله فى قلب المجتهد تقصر عنه عبارته فقد فسره بما تتضافر أصول الشريعة على إسقاطه وإخراجه من دائرتها . ومن هذا الذى وصل إلى رتبة استنباط الأحكام ولا يستطيع أن يعرب عما فى ضميره ويدل على ما خطر له من المعاني ! ثم إن قبول مثل هذا الذى ينقدح فى النفس ويعجز اللسان عن بيانه وعده فى أدلة الأحكام يفتح لأصحاب الأهواء باباً يخرجون منه إلى ما يشاءون من الابتداع فى الدين والعبث بأحكامه .

(١٢٦) السؤ - من الماء والطعام - البقية تبقى فى الكوب أو الإناء بعد الشرب والأكل .

(٣)

سماحة الإسلام

في معاملة غير المسلمين

من يدرس أصول الإسلام بجد ، ويذهب في تعريف روح تشريعه مذاهب بعيدة المدى ، يدرك دون أن يأخذه ريب : أنه دين نزل من السماء ؛ ليضرب بهدايته في أرجاء المعمورة ، ويعلم الأمم أرقى نظم الاجتماع ، وقد ارتفعت في الشرق والغرب رايته ، يوم تولى أمره زعماء لبسوا من آدابه بروداً سنية ، وتحروا في الدعوة إليه سبلاً سوية ، ولا أستطيع أن ألم في هذا المقال بما احتوته شريعته من النظم المدنية ، والقواعد التي تشهد بأنه تشريع لم يكن للعواطف البشرية والعادات القومية عليه سلطان ، فأكتفى بأن أصف لك ناحية يتمثل فيها عدل قضائه ، ورفق سياسته ، وسمو آدابه ، تلك الناحية هي : أصوله الخاصة في معاملة غير المسلمين .

المخالفون في نظر الإسلام محاربون ، أو معاهدون ، أو أهل ذمة ، والمراد ذمة الله ؛ أي : عهده ، فهذا الاسم يشعر بأن من مَسَّهم بأذى ، فقد خان عهد الله ، وعهد دينه الحنيف .

أما المحاربون فهم الذين يهاجمون أمة إسلامية ، أو يتحفزون للهجوم عليها ، أو يمدون أيديهم إلى حق من حقوقها ، وحكم الإسلام في هؤلاء أن يدفعوا إذا هاجموا ، ويبادروا بما يكف بأسهم إذا تحفزوا ، ويُقوِّموا إذا اعتدوا على الحق حتى ينصفوا ، يأذن الإسلام في دفع المهاجم أو كف المناوئ ، مع رعاية جانب الرفق والأخذ بالعرف . ومن الرفق الذي أقام عليه سياسته الحربية أنه منع من التعرض بالأذى لمن لم ينصبوا أنفسهم للقتال كالرهبان والفلاحين والنساء والأطفال والشيخ الهرم والأجير والمعتوه والأعمى والزَّمن ، ومن الفقهاء من لا يجيز قتل الأعمى والزَّمن ولو كانا

ذوى رأى فى الحرب وتدبيره . ولا يجوز قتل النساء وإن استعملن لحراسة الحصون أو رَمين بنحو الحجارة ، ودليل هذا قوله تعالى :

﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾

(البقرة : ١٩٠) ،

فجعل القتال فى مقابلة القتال . ونبّه النبى ﷺ على أن من لا يقاتل لا يُقتل ، حين وجد امرأة فى بعض الغزوات قتيلة ، فأنكر ذلك وقال : « ما كانت هذه لتقاتل (١٢٧) » .

وإذا وضع المحاربون الأطفال والنساء أمامهم ، وجب الكف عن قتالهم ، إلا أن يتخذوا ذلك ذريعة للفوز علينا ، ونخشى أن تكون دائرة السوء على جندنا .

ولا يجيز الإسلام التمثيل بالمحارب ، قال ﷺ : « ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليدًا (١٢٨) » ، ويمنع من حمل رؤوسهم من بلد إلى بلد ، أو حملها إلى الولاية ، وقد أنكر أبو بكر الصديق رضى الله عنه هذا ، وقال : هو فعل الأعاجم .

ولم يشرع الإسلام للأسير حكمًا واحدًا ، بل جعل أمره موكولاً إلى الأمير الذى يقدر مصلحة الحرب ، وله أن يخلى سبيله بفداء ، أو بغير فداء .

ولا يرغب الإسلام المحارب على الدخول فى ملته ، بل يعرض عليه أن يقيم تحت سلطانه آمنًا على نفسه وماله وعرضه ودينه ، ويستوى فى هذا الحكم أصحاب الأديان السماوية ، وغيرهم ، قال الإمام مالك ، وصاحبه ابن القاسم (١٢٩) : تقبل الجزية من كل من

(١٢٧) صحيح الإمام مسلم .

(١٢٨) رواه مسلم .

(١٢٩) ابن القاسم (١٩١هـ — ٨٠٦م) فقيه مصرى . أبرز تلامذة الإمام مالك ، وناشر

مذهبه بالمغرب . وصاحب « المدونة الكبرى » .

دان بغير الإسلام.

وأما المعاهدون ، وهم الذين انعقد بيننا وبينهم عهد على السلم ، فيجب علينا الوفاء بعهدهم ، وأن نستقيم لهم ما استقاموا لنا ، وإذا كان في بعض ذوى القوة من يحس من خصمه المعاهد تحفزاً إلى الخيانة ، فيسبقه إليها ، فإن الإسلام يوجب في حال الخوف من خيانة المعاهدين أن نبذ لهم العهد علناً ، وفي القرآن الكريم :

﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾

(الأنفال : ٥٨).

ولم يخص الإسلام تأمين المحارب بصاحب الدولة ، بل هو حق لكل مسلم ومسلمة ، فإذا أمّن رجل أو امرأة من المسلمين محارباً ، كان تأمينه نافذاً ، واعتصم بهذا التأمين من أن يناله أحد بسوء حتى يبلغ مأمنه . وليس من شرط التأمين البلوغ ، ولا الإسلام ، فلو أمّن صبي يعلم ما يقول ، أو أحد من أهل الذمة بعض المحاربين ، كان هذا التأمين عقداً محترماً .

بلغ الدين في رعاية عهد الأمان أقصى غاية ، فلو أشار المسلم إلى الحربى إشارة يريد بها عدم التأمين ، ففهمها الحربى على التأمين ، وجب له الأمان على حسب ما فهم من تلك الإشارة .

وهذا حكم التأمين في حال الحرب ، أما تأمين المحارب ليدخل البلاد بقصد التجارة فمن شأن أولى الأمر ، ولو أمّن أحد السوقه محارباً فدخل بقصد التجارة وظن المحارب أن هذا التأمين نافذ ، وجب الوفاء له على حسب ظنه ، وليس لولى الأمر إن لم يرض عن هذا التأمين إلا أن يرد المحارب إلى مأمنه .

وإذا أخذ محارب أماناً لينظر في الدين ، ولم ينشرح صدره للإسلام ، فما لنا إلا أن نرده إلى داره آمناً ، وهذا ما يدل عليه قوله تعالى :

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ
اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾

(التوبة: ٦).

ولو ظفر المسلمون بمحارب جاء مقبلاً من بلد العدو، فقال:
جئت لأطلب الأمان. لم يجز التعرض له بمكروه، وإذا لم يروا
المصلحة في تأمينه، ردوه إلى مأمنه.

ولو وجد المسلمون طائفة من المحاربين في أطراف بلاد الإسلام
فقالوا: جئنا تجاراً وظننا أنكم لا تتعرضون لمن جاء تاجراً، فليس
لنا إلا أن ندعهم وشأن تجارتهم، أو نردهم إلى مأمنهم، إلا أن تقوم
الشواهد على أنهم يقصدون من الشر ما لا يقولون.

ومن رعاية الإسلام لعهد التأمين أن أكد في احترام أموال
المعاهدين، حتى إذا رجع المعاهد إلى بلده وترك في دار الإسلام
وديعة أو ديناً، وجب إرسالها إليه، فإن مات بُعث إلى ورثته إن
عرفوا، فإن لم يعرفوا، أرسل بها إلى رئيس قومه.

ويدلك على ما لعهد التأمين في دين الإسلام من حرمة: قول
عمر بن الخطاب: «إنه بلغني أن رجلاً منكم يطلبون العelj (١٣٠)
حتى إذا أسند إلى الجبل، وامتنع، قال رجل «مترس (١٣١)،
يقول: لا تخف، حتى إذا أدركه، قتله، وإنى والذي نفسى بيده! لا
أعلم مكان واحد فعل ذلك إلا ضربت عنقه (١٣٢)».

وأما من رضوا بالإقامة تحت راية الدولة الإسلامية فقد قرر
لهم الدين من الحقوق ما يكفل حريتهم، ويجعلهم أعضاء حية
مرتبطة بسائر أعضاء الأمة المسلمة ارتباط ألفة وعطف وتعاون.

(١٣٠) القوى الضخم من كفار العجم، أو مطلق الكافر من العجم.

(١٣١) كلمة فارسية معناها لا تخف.

(١٣٢) الموطأ.

توجد هذه الروابط في القرآن والحديث وآثار الصحابة وأقوال أهل العلم من بعدهم.

يقتضى العهد الذى يعقد لأهل الذمة أن يقيموا تحت راياتنا متمتعين بحقوقهم الدينية، آمين على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وإليك نص عهد عمر بن الخطاب لأهل إيليا: «أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسائر ملتهم، لا تسكن كنائسهم، ولا ينقص منها، ولا من خيرها، ولا من صلبهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم».

إن القرآن كقانون أساسى لدولة الإسلام، لم يترك ناحية من نواحي الاجتماع أو السياسة إلا وضع لها أصلاً يهتدى به فى تفاصيل أحكامها، وانظر إليه ماذا صنع فى ناحية هى من أكبر النواحي الاجتماعية أو السياسية، وهى معاملة الطوائف غير المسلمين إذا اختاروا الإقامة فى جوارنا، ولم ينزعوا إلى مناواتنا، اقرأ إن شئت قوله تعالى:

﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾

(الممتحنة: ٨)

فآية تحت على رعاية قانون العدل فى معاملتهم، وتدل بعد هذا على فضيلة البر بهم، وإذا عبرت عن هذا المعنى بعدم النهى عنه، فلأنها قصدت الرد على ما يسبق إلى الذهن من أن مخالفتهم للدين تمنع من برهم، وتسهل الاستهانة بحقوقهم.

وقد جرى أمراء الإسلام العادلون على سيرة هذه الآية، فكانوا ينصحون لنوابهم بالعدل، ويخصون أهل الذمة فى نصيحتهم بالذكر، وأحسن مثل نسوقه على هذا كتاب عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى عمرو بن العاص وهو يومئذ الوالى على مصر، ومما جاء فى هذا الكتاب: «وإن معك أهل ذمة وعهد، وقد وصى

رسول الله ﷺ بهم». «ومنه وقد قال ﷺ: «من ظلم معاهداً، أو كلفه فوق طاقته، فأنا خصمه يوم القيامة»، احذروا عمرو أن يكون رسول الله ﷺ لك خصماً، فإنه من خاصمه خصمه (١٣٣)، ومن الأحاديث الثابتة في هذا الصدد قوله ﷺ: «من قذف ذمياً حد له يوم القيامة بسياط من نار».

فانظروا إلى مكانة العهد في نظر الإسلام، وزنوها بمعاهدات يأخذ فيها بعض الأقوياء على أنفسهم احترام حقوق شعب إسلامي حتى إذا أمسكوا بناصيته لم يستحيوا أن يعبثوا بالأرواح، وتجول أيديهم في الأموال، ويعملوا جهدهم على أن يقلبوه إلى جحود بعد إيمان، ويحنقون بعد هذا كله على من يسميهم أعداء الإنسانية، وقابضى روح الحرية.

أدرك الفقهاء رعاية شارع الإسلام لأهل الذمة وحرصه على احترام حقوقهم، فاستنبطوا من أصوله أحكاماً جعلوا المسلم وغير المسلم فيها على سواء، وأذكر من هذه الأحكام أنهم أجازوا للمسلم أن يوصى أو يقف شيئاً من ماله لغير المسلمين من أهل الذمة، وتكون هذه الوصية أو الوقف أمراً نافذاً، ولما قال ﷺ: «لا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه» (١٣٤)، قالوا: البيع على بيع غير المسلم الداخل في ذمة الإسلام كالبيع على بيع المسلم، والخطبة على خطبته كالخطبة على خطبة المسلم، كلاهما حرام.

وإذا ذكر فقهاؤنا آداب المعاشرة، نبهوا على حقوق أهل الذمة، وندبوا إلى الرفق بهم، واحتمال الأذى في جوارهم، وحفظ غيبتهم،

(١٣٣) روى الخطيب في تاريخه عن ابن مسعود «من آذى ذمياً فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة».

(١٣٤) صحيح الإمام مسلم.

ودفع من يتعرض لأذيتهم، قال شهاب الدين القرافي في كتاب الفروق: «إن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم، أو أي نوع من أنواع الأذية، أو أعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام»: وقال ابن حزم في مراتب الإجماع: «إن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة». وجعل الإسلام أحكام رؤسائهم فيما بينهم نافذة، فلهم أن يتحاكموا أمام رؤساء مللهم فيما يعرض لهم من القضايا، وإنما اختلف علماءنا فيما إذا رفع الخصمان منهم القضية إلى الحاكم المسلم، فقال المالكية: إن كان ما رفعوه ظلماً لا تختلف الشرائع في تحريمه كالغصب والقتل، وجب على الحاكم المسلم أن يفصل فيه على وجه العدل، فإن كان مما تختلف فيه الشرائع، كان له الخيار في الفصل بينهم بشريعة الإسلام، أو صرفهم إلى رئيس طائفتهم. وحملوا على هذا الوجه قوله تعالى:

﴿ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾

(المائدة: ٤٢)،

وقال الإمام أبو حنيفة: على الحاكم المسلم متى ارتفع إليه الخصمان من أهل الكتاب أن يفصل في قضيتهم، وليس له الإعراض عنهم، وأخذ في وجوب الفصل بينهم بقوله تعالى:

﴿ وَأِنْ أَحْكَم بَيْنَهُمْ يَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾

(المائدة: ٤٩)،

وقال: إن الأمر القاطع في هذه الآية ناسخ للتخيير في آية:

﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾

هذا أصل البحث في هذه المسألة، أما تفصيل المذاهب وبسط أدلتها فموضعه كتب الفقه، وأحكام القرآن.

وأباح للمسلم أن يتزوج تحت سلطان الإسلام بيهودية أو نصرانية، وجعل لها من الحقوق ما لزوجه المسلمة، وفي الزواج صلة الصهر، وتتبعها صلة النسب، وفي هذا شاهد على أن الدين الحنيف ليس بالدين الذي يدعو إلى التقاطع المانع من المعاشرة بالمعروف والتعاون على مرافق الحياة.

وكره الإسلام أن يجري المسلم في مخاطبة المسلمين مجرى أولئك الذين يتعصبون لمعتقداتهم بغير الحق، فيطلقون ألسنتهم بإذاية من يجادل في صحتها، فقال تعالى:

﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾

(العنكبوت: ٤٦)،

وقال تعالى:

﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾

(النحل: ١٢٥).

وخاتمة المقال: أن المسلمين قد استناروا بسماحة دينهم، وتعلموا من آدابه أن يحسنوا معاشرة أصحاب الأديان الأخرى، ممن لا يكيدون لهم كيذاً، ولا يظاهرون عليهم عدواً، ويمكنهم أن يعيشوا معهم في صفاء وتعاون على المصالح الوطنية. وكثيراً ما نقرأ أنباء من يشرح الله صدورهم للإسلام فنجدهم حيث يذكرون دواعي اهتمامهم يصرحون بأن من هذه الدواعي ما يرونها في هذا الدين من سعة الصدر، والأمر بالرفق والإحسان في معاملة المخالفين، وبأن لا يزداد عند جدالهم على دفع الشبهة بالحجة.

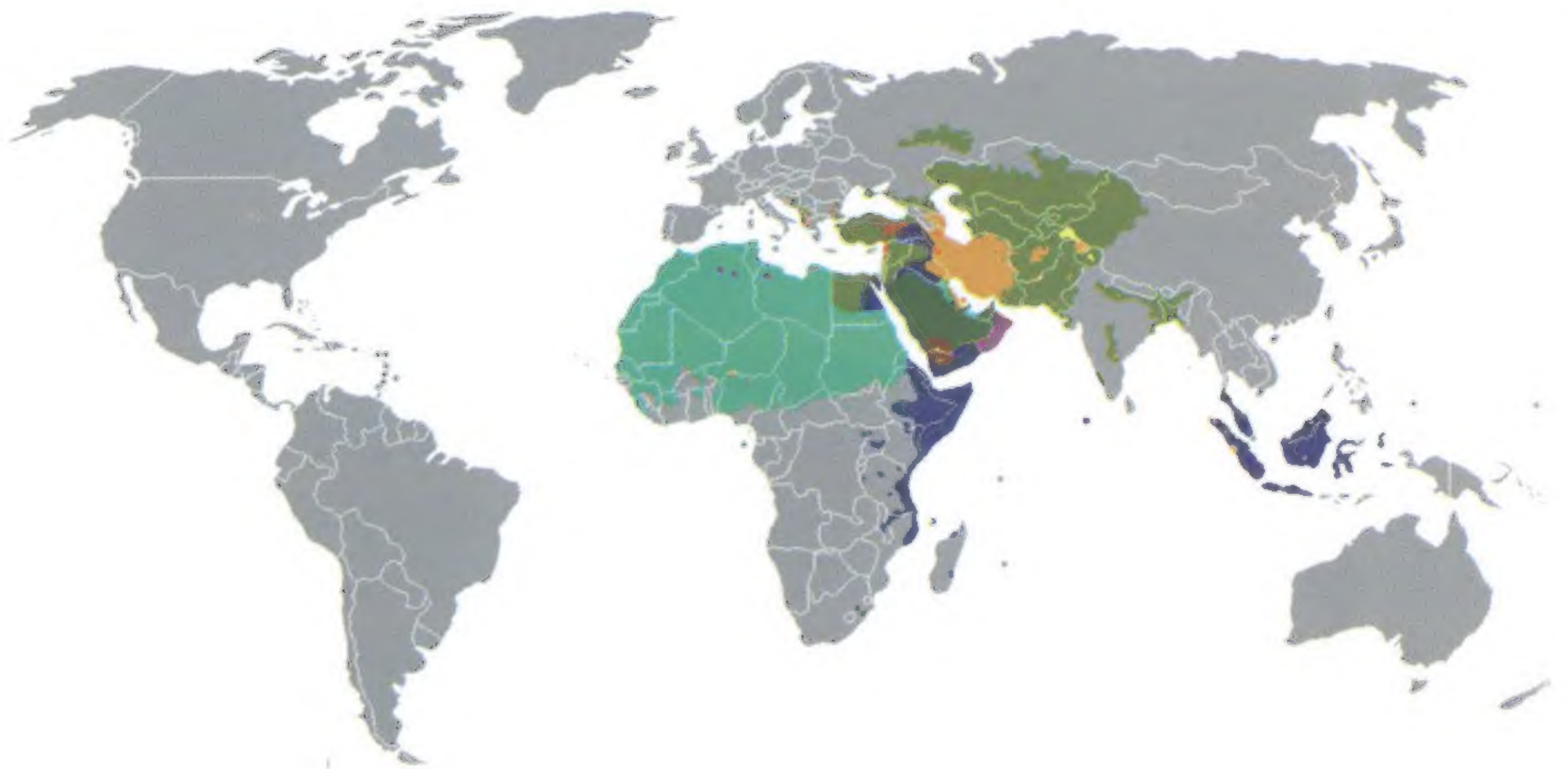
الفهرس

تمهيد عن حياة الإمام وعلاقة الإسلام بالسياسة

- بقلم الدكتور محمد عمارة (٣)
- (١) ضلالة فصل الدين عن السياسة (٤٣)
- (٢) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (٦١)
- الاجتهاد في أحكام الشريعة (٦٢)
- شرائط الاجتهاد (٦٣)
- بناء الشريعة على حفظ المصالح ودرء المفاسد (٧٢)
- الأصول النظرية الشرعية (٨٣)
- القياس (٨٤)
- الاستصحاب (٩٢)
- مراعاة العرف (٩٨)
- سد الذرائع (١٠٧)
- المصالح المرسلة (١١٥)
- الاستحسان (١٢٣)
- (٣) سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين (١٢٨)

مكتبة

الأزهر الشريف



المذهب الإباضي



المذهب الجعفري



المذهب الزيدي



المذهب الإباضي



مذاهب أخرى



مذاهب الشيعة

المذهب الحنفي



المذهب الحنبلي



المذهب المالكي



المذهب الشافعي



مذاهب السنة

التوزيع الجغرافي والسياسي للمذاهب الفقهية
المصدر: ويكيبيديا

الأزهر

ALAZHAR

MAGAZINE

هدية مجلة الأزهر المجانية لشهر ربيع الأول ١٤٣٥ هـ

www.AlazharMag.com